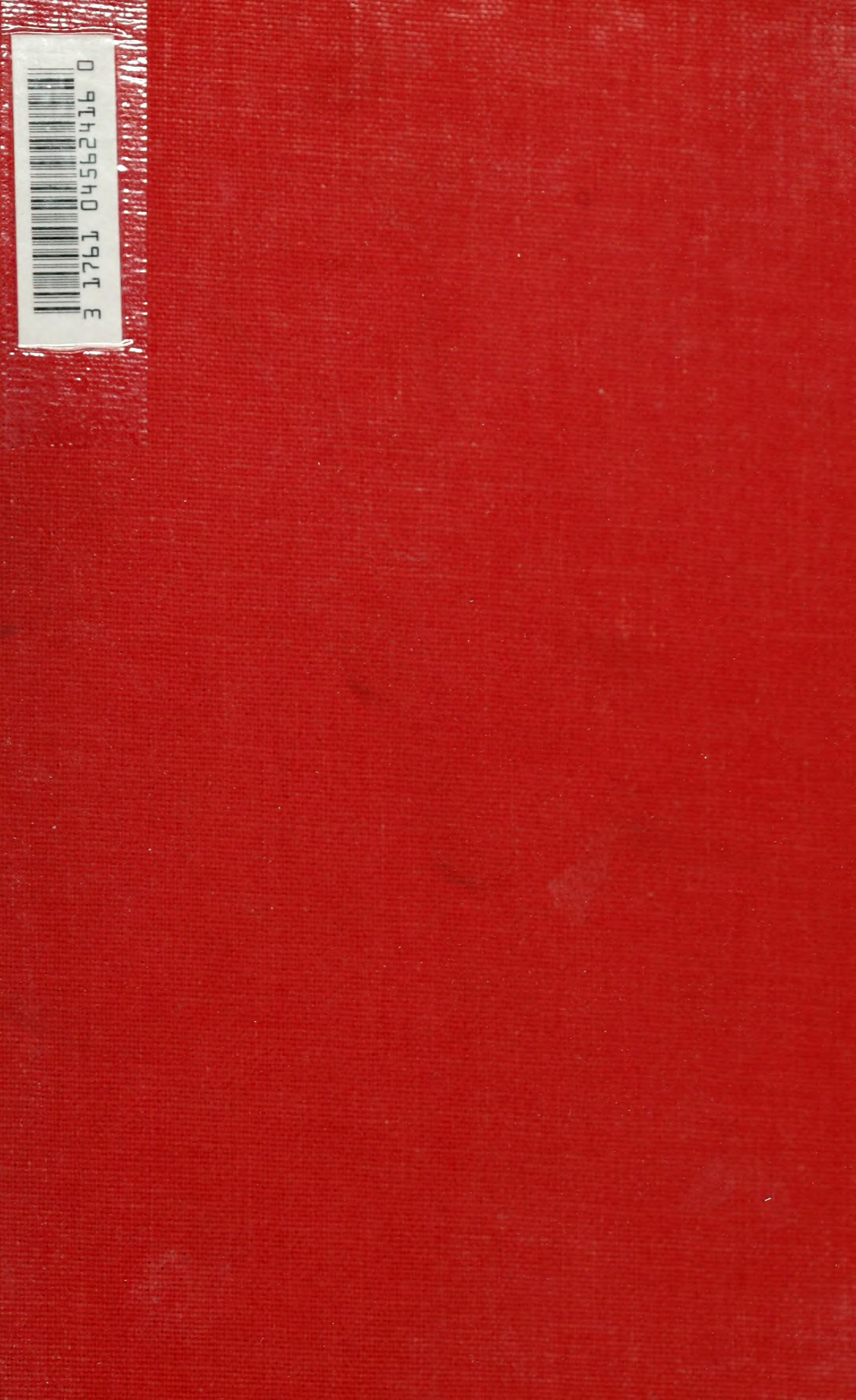
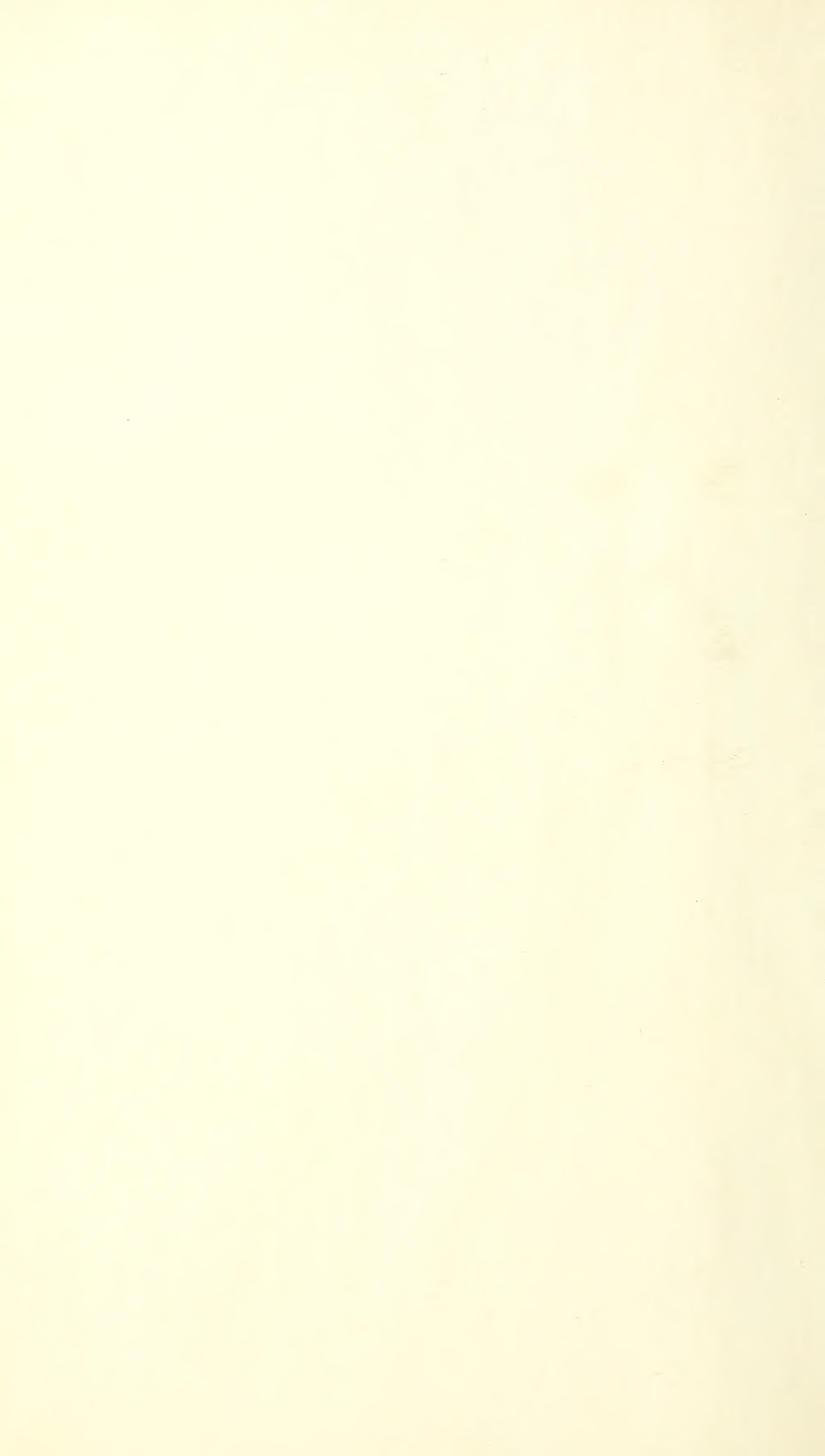













KWV



Vom Geist des Judentums

Reden und Geleitworte

von

Martin Buber

Kurt Wolff Verlag / München



Sechstes bis achtes Tausend

Brechet euch einen Neubruch;
es ist die Zeit, Jahwe zu suchen.

Hosea 10, 12.



Ich habe in diesem Band drei Reden aus den Jahren 1912—1914 vereinigt; zur Ergänzung sind ihnen die Geleitworte meiner Bücher „Die Geschichten des Rabbi Nachman" (1906) und „Die Legende des Baalschem" (1907) beigegeben.
Von der zweiten Auflage an sind am Schluß der ersten Rede die Sätze gestrichen, in denen das deutsche Volk aufgerufen wurde, in der Umkehr voranzugehen und eine neue Ära des Einvernehmens mit dem Orient zu begründen. Das deutsche Volk hat die ihm in jenen Sätzen zugedachte Funktion nicht auf sich genommen und kann sie nun nicht mehr auf sich nehmen. Aber Europa steht die Entscheidung noch bevor.



Der Geist des Orients und das Judentum

I.

Im Ausgang des achtzehnten Jahrhunderts und im Beginn des neunzehnten wußten Herder und Goethe, Novalis und Görres, daß der Orient eine Einheit ist. Wohl kannten sie die Vielfältigkeit seiner Völker, die in ihren geschichtlichen und literarischen Urkunden damals recht eigentlich erst von Europa entdeckt worden waren, aber sie blickten durch die Schale der Vielfältigkeit in den einigen Kern des Geistes. Das Morgenland war ihnen kein poetischer Tropus, sondern eine einheitliche, wirkende Wirklichkeit, deren Berührungen sie erfuhren und deren großes Leben sich ihrer ehrfürchtigen Ahnung auftat. Diese Einsicht blieb lebendig, bis die Rassentheorie unseres Zeitalters ihr mit breitem Erfolg entgegentrat. Wie die Anwendung der naturwissenschaftlichen Methode auf die Psychologie, so hat hier deren Anwendung auf die Geschichte den edelsten Besitz der erkennenden Menschheit zu zersetzen versucht: eine Totalität. Das Verhältnis zwischen

Reizstärke und Empfindungsstärke mag errechenbar sein, von der Wirklichkeit seelenhaften Geschehens weiß diese Rechnung nichts auszusagen; es mag noch so exakt feststellbare Rassenunterschiede geben, die überrassenhaften Gebilde — Völker und Völkerverbände — bleiben, solcher Untersuchung unzugänglich, die Wirklichkeit des Geistes. Als eine Totalität ist der große Völkerverband des Orients zu erweisen, als ein Organismus, in dessen Gliedern, mögen sie funktionell noch so verschieden sein, eine gleichartige Struktur und eine gleichartige Vitalität waltet und der dem Abendland in eignem Recht gegenübersteht.

Man hat den Orientalen zuweilen als eine primitive Bildungsstufe, gleichsam als den stehengebliebenen Menschen angesehen, — eine karge und schematisierende Betrachtungsweise. Wohl aber darf man vom Orientalen hervorheben, daß die bestimmende Zeit seines inneren Schicksals, die Zeit, die seinen geistigen Charakter geprägt und seine schöpferische Kraft bestimmt hat, daß die Stunde seiner entscheidenden Plastizität in eine frühere Epoche der Erdgeschichte fällt als die plastische Stunde des Europäers. Was China und Indien, Ägypten und Vorderasien in dem ungeheuren dritten Jahrtausend

vor Christi Geburt an formenden Gewalten erlebten, läßt sich aus den von diesem und dem folgenden Jahrtausend erhaltenen Resten ihrer riesenhaften Schöpfungen, dem Schiking und den Veden, den Pyramidensprüchen und dem Gilgameschepos nur in der Ahnung erschließen; etwas deutlicher wird uns, was damals geschah, wenn wir die Männer begreifen, die in der Zeit, als über Griechenland die Blüte kam, im Orient erstanden: Männer der Restauration und Regeneration, Verkünder der Umkehr und Wiederherstellung, — die jüdischen Propheten und die Denker der Upanischaden, Zarathustra und Laotse. Man wird daraus verstehen, warum man vom Orientalen, wie etwa von der ägyptischen Plastik aus dem Anfang des dritten Jahrtausends, sagen darf, daß er zugleich primitiv und vollendet ist.

Ich möchte den orientalischen Menschentypus, wie er ebenso in den Urkunden der asiatischen Antike wie im heutigen Chinesen oder Inder oder Juden erkennbar ist, im Gegensatz zum abendländischen, der etwa durch den Griechen der Perikleischen Zeit oder durch den Italiener des Trecento oder durch den Deutschen unserer Tage repräsentiert wird, als den

motorischen im Gegensatz zum sensorischen ansprechen. Ich nenne sie so nach den Vorgängen, die bei dem einen und bei dem andern im Mittelpunkt des seelischen Prozesses stehen; wobei ich wohl weiß, daß ich vereinfachen, Vermischtes rein, Fließendes starr, Verknüpftes einsam machen muß, um das Wesentliche aufzuzeigen.

Der psychische Grundakt des motorischen Menschen ist zentrifugal: ein Antrieb geht von seiner Seele aus und wird zur Bewegung. Der psychische Grundakt des sensorischen Menschen ist zentripetal: ein Eindruck fällt in seine Seele und wird zum Bilde. Beide sind empfindende, beide handelnde Menschen; aber der eine empfindet in Bewegungen, der andre handelt in Bildern; der erste hat, wenn er wahrnimmt, das Erlebnis der Tat, der zweite hat, wenn er tut, das Erlebnis der Gestalt. Beide denken; aber des einen Denken meint Wirken, des andern Denken meint Form.

Ich sagte: der motorische Mensch empfindet in Bewegungen; er tut gleichsam seine Empfindung; sie wächst nicht in ihm, sondern schlägt durch ihn; sie nistet nicht einsam in seinem Gehirn, sondern breitet sich allem verbunden in dem erregten Leibe.

Die Sinne dieses Menschentypus sind miteinander und mit dem dunklen Leben des Organismus eng verbunden; der Eindruck, der einen seiner Sinne trifft, geht als Stoß durch alle, und die spezifischen Sinnesqualitäten erblassen vor der Wucht des Gesamtzustands. Beim sensorischen Menschen sind die Sinne voneinander und von dem undifferenzierten Boden des organischen Lebens gelöst; sie stehen unter der Hegemonie des gelöstesten, unabhängigsten, objektivsten unter ihnen, des Gesichtssinns; der Triumph des Griechentums in der Welt der reinen Gestaltung ist das Werk dieser Hegemonie. Beim motorischen Menschen ist das Sehen nicht souverän, es dient nur der Vermittlung zwischen der bewegten Welt und der latenten Bewegung des eignen Leibes, der befähigt ist, jene mitzuempfinden und mitzuleben; die Bewegung der Welt ist es, die er mit dem Gesicht wie mit den andern Sinnen aufnimmt und die sich in ihm fortpflanzt. Er wird weniger des vielfältigen, ruhenden Seins der Dinge inne als ihres Geschehens und ihrer Beziehung, ihrer Gemeinsamkeit und ihrer Gemeinschaft; weniger des Umrisses als der Gebärde; weniger des Nebeneinander als des Nacheinander; weniger

des Raums als der Zeit. Dieser Gegensatz ist auch noch in den innerlichsten Erlebnissen des Geistes mächtig. Platon schaut die von je ruhenden Ideen; was der indische Mystiker schaut, ist nicht die Ruhe, sondern das Aufhören der Bewegung. Platon schaut, und da ist nichts weiter als das Schauen; der jüdische Prophet schaut Gott nur, um sein Wort zu vernehmen. Platon nennt das Wesen der Dinge Eidos, das heißt Gestalt; der chinesische Philosoph nennt das Wesen der Dinge Tao, das heißt die Bahn.

Das Weltbild des Orientalen ist von seiner Seelenartung bestimmt. Dem sensorischen Menschen, der unter der Führung des objektivsten Sinnes, des Gesichts, steht, objektiviert sich die Welt als eine Vielheit von Dingen, die sich vor seinen Augen ausbreitet und zu denen auch er selber, sein Leib gehört. Dem motorischen Menschen bekundet sich die Welt als die schrankenlose Bewegung, die ihn durchdringt. Er nimmt die Einzeldinge wahr, aber nicht jedes als ein für sich Seiendes, in sich Ruhendes und Beschlossenes, sondern alle nur als Knotenpunkte der unendlichen Bewegung, die durch ihn selber geht. Nur in diesem Sinn ist es berechtigt,

den Orientalen einen subjektiv gerichteten Menschen zu nennen; er betrachtet naturgemäß die Welt zunächst als etwas, was an ihm geschieht; er spürt sie mehr als er sie wahrnimmt; denn sie erfaßt und durchfährt ihn, sie, die dem Okzidentalen gegenübertritt. Der Okzidentale begreift seine Empfindung aus der Welt, der Orientale die Welt aus seiner Empfindung. Der Okzidentale geht in seinem Weltbild von der Gegenständlichkeit der Welt aus, auch wo er von ihr zu den obersten Abstraktionen aufsteigt oder sich in die seelenhaftesten Geheimnisse versenkt, der Orientale von der Innerlichkeit der Welt, die er in seiner Innerlichkeit erlebt. Aber diese seine Innerlichkeit, in der alle Bewegung seines Leibes und seiner Seele gegründet ist, ist selbst nicht Bewegung; er fühlt sie in sich unantastbar und unwandelbar ruhen, aller Vielfältigkeit, allem Gegensatz urgrundhaft enthoben, den Mutterschoß, der alle Vielfältigkeit und allen Gegensatz gebiert und verschlingt, den namenlosen Kern und Sinn. Und wie er die Bewegung, die bewegte Erscheinung der Welt aus seiner Empfindung begreift, so ist es dieses sein Wissen um den Kern und Sinn seines Lebens, aus dem er den Kern und Sinn der Welt

erschließt; dieser offenbart sich ihm in jenem, und in der letzten Wahrheit sind beide eins. In dieser Identifizierung wurzelt die schöpferische Gewalt des orientalischen Geistes. Der Okzidentale schreitet stufenweise von der Erscheinung zur Wahrheit der Welt oder dringt in aufblitzender Intuition zu ihr vor, der Orientale trägt die Wahrheit im Kern seines Lebens und findet sie in der Welt, indem er sie ihr gibt. Dieses Geben und Finden in einem ist der religiöse Akt des Orientalen. Jedes Weltbild ist ja, seinem Wesen als Bild gemäß, eine Vereinfachung und Vereinheitlichung der Welt; aber der Grieche etwa vereinfacht sie, indem er ihre Phänomene unter allgemeine Begriffe einordnet, der Asiate, indem er aus seiner Innerlichkeit, aus der Einheit im Geiste, die einige Welt aufbaut. Sein Einheitstrieb ist der elementarere.

Die einige Welt aber soll — und hier begegnen einander alle großen asiatischen Religionen und Ideologien — nicht bloß konzipiert, sie soll realisiert werden. Sie ist dem Menschen nicht gegeben, sondern aufgegeben; es ist seine Aufgabe, die wahre Welt zur wirklichen Welt zu machen. Hier bewährt sich der motorische Charakter des Orientalen in

seiner höchsten Sublimierung: als das Pathos der Forderung. Die Forderung mag durch eine ganz innerliche Tat erfüllt werden; so meint es der Inder des Vedanta, der, das Gewebe des Scheins zerreißend, sein Selbst als mit dem Selbst der Welt identisch erkennt und die wahre, die einige Welt in der allumfassenden Einsamkeit seiner Seele verwirklicht. Oder aber die Forderung geht auf die Aktivität der ganzen Lebenshaltung. Auf eine Aktivität etwa, die das Werden der inneren Welt in der äußeren gegen die Übergriffe der gewaltsamen Extreme schützt; so meint es der taoistische Chinese, in dessen uraltem Weltbild das Geschehen der Welt aus einem Gegenspiel zweier Prinzipien, des hellen und des dunklen, quillt, der aber als das einige Urprinzip, in dem beide stehen, das Tao, die Bahn, erkennt, das Tao, welches der Weise auf Erden mit seinem Leben verwirklicht, nicht eingreifend und doch durch die Wesenhaftigkeit seines Tuns und seines Nichttuns den einigen Sinn der Welt in der Wirklichkeit durchsetzend. Oder auf eine Aktivität, die das Hindernde, das böse Prinzip bekämpft und so dem Durchbruch der Einheit in der entzweiten Welt dient; so meint es der Perser

des Avesta, für den es nicht gilt, das Gleichgewicht zwischen Licht und Finsternis zu halten, sondern für das Licht rückhaltlos Partei zu nehmen und dessen Krieg zu führen, bis es die Finsternis völlig vernichtet hat und die Welt unter seinem ausschließlichen Walten geeinigt ist. Immer aber, in allen Gestalten, ist es die gleiche beschwingte Forderung nach dem rechten Leben, dem erfüllenden Leben, nach dem „Weg". Immer tritt das Wissen um die Beschaffenheit der Welt, auf dem der Okzidentale fußt, der sie bewältigen will, zurück vor dem Wissen um den Weg; von aller Lehre des Orients ist zu sagen, was ein Pilger von Buddha sagt: er habe nicht vorgetragen, ob die Welt ewig oder zeitlich sei, er habe einzig den Weg gelehrt. Auch Sokrates wollte den Weg und nicht das Wissen lehren; aber hier fehlt das Gefühl der oberen Lebenswahrheit: daß das innere Schicksal der Welt von der Handlung des Handelnden in einem Maße abhängt, das keiner zu ermessen vermag. Diese Wahrheit bedeutet der „Weg" der orientalischen Lehren. Es ist die Wahrheit des Wortes „Eins tut not".

Die Erkenntnis des Orients ist: daß die Innerlichkeit der Welt in ihrer Äußerung und Offen-

barung gehemmt ist, daß die urgemeinte Einheit gespalten und entstellt ist, daß die Welt des Menschengeistes bedarf, um sie zu lösen und zu einigen, und daß das Leben des Menschen auf der Welt einzig darin seinen Sinn und seine Macht hat. Das Sein steht in der Entzweiung: in der Entzweiung von Ja und Nein, sagt die chinesische Formulierung, von Gut und Böse, die persische, von wahrer Welt und Scheinwelt, die indische. Der Mensch ist berufen, das Sein aus der Entzweiung zur Einheit zu bringen. Die Welt harrt des Menschen, daß er sie einige. Der Pfade, die ihn zu diesem Werke führen, sind viele, aber der Weg ist der eine, ἡ ὁδὸς τοῦ θεοῦ (Mc. 12, 14), der Weg Gottes in der Welt.

Das aber ist die ewige Größe des Orients und seine ewige Bedeutung für das Menschentum, daß diese Erkenntnis ganz ins Leben gekehrt ist: ob sie in Einsamkeit oder in Gemeinschaft, in der Stille oder im Kampf zu verwirklichen ist, ihr Wesen ist, daß sie verwirklicht zu werden heischt. Als Erkenntnis ist sie nur angelegt, vollendet ist sie erst als Tat. Die gedachte Idee ist dem Orient ein Entwurf, der erst in der gelebten zur Realität wird. Sie allein ist.

2.

Das Grundprinzip des Orients, das ich dargelegt habe, ist in allen seinen Völkern, die sich ein geistiges Haus erbauten, zur Entfaltung gelangt. Aber in einem unter ihnen, in dem kleinsten und spätesten, an der räumlichen Scheide zwischen Morgen- und Abendland gesiedelt und an der zeitlichen Scheide zwischen Blüte des Morgenlands und Blüte des Abendlands sich erschließend, hat es eine Wendung erfahren, welche das Geschick der Menschheit für die bis zu uns reichende Epoche entschieden hat.

Die Juden sind ein Spätling des Orients. Sie erscheinen zu einer Zeit, da die großen Völker des Orients längst aus der Ära der Plastizität, der bestimmend formenden Erlebnisse getreten waren, und ihre schöpferische Kraft beginnt sich zu offenbaren, als jene Völker die ihre längst in weitausgespannten Kulturen ausgeprägt hatten. Zwei dieser Kulturen, von denen die biblischen Urkunden der ältesten Wanderungen Israels zu erzählen wissen, die babylonische und die ägyptische, haben das junge Volk der Juden beschenkt. Eine Gruppe von Gelehrten hat aus dieser Tatsache die

Unselbständigkeit und Unproduktivität des jüdischen Geistes ableiten zu können geglaubt. Aber all ihr Bemühen geht von einer grundfalschen Voraussetzung aus: es bestehe die produktive Selbständigkeit eines Menschen oder eines Volkes darin, daß die Inhalte seiner Schöpfung nicht von andern hergenommen sind. Das Gegenteil ist wahr; schaffen heißt die Elemente in sich versammeln und zum Gebilde verschmelzen, und es gibt keine andre zulängliche Selbständigkeit als die der Gestaltung. Nicht wo einer ein „Motiv" findet, sondern was er daraus bildet, ist historisch entscheidend. Wenn ein ägyptischer Priester des zweiten Jahrtausends prophezeit, es werde eine Hungersnot über das Land kommen, dann aber werde ein König erscheinen, der den früheren Wohlstand wiederherstellt, so mag damit ein „Schema" tradiert sein, aber es ist gehaltlos und unfruchtbar; wenn aber tausend Jahre danach Amos von Tekoa dieses Schema ergreift und mit seiner Inbrunst lebendig macht, wenn er verkündet, der Herr Jahwe werde Israel unter allen Völkern sieben, daß kein Korn zur Erde falle, und werde die zerfallene Hütte Davids aufrichten, dann ist hier und nicht dort Schöpfung, hier und

nicht dort Anfang. Und das gleiche ergibt sich, wenn man einen babylonischen Bußpsalm mit einem jüdischen vergleicht; dort die Beteuerung des Beters, er habe nur unwissentlich gegessen, was seinem Gott ein Greuel ist, hier die Bitte: Gib mir einen neuen und gewissen Geist. Was kann es gelten, wieviel da etwa übernommen wurde, gegenüber dem unsäglichen Prozeß der Verinnerlichung, der sich daran vollzogen hat? Verinnerlichung — so durfen wir es nennen, was das jüdische Volk an den geistigen Elementen des Orients, die in seine Hand kamen, getan hat. Aber mit diesem Namen meine ich nichts Allgemeines, sondern etwas durchaus Eigentümliches.

Alles, was ich vom Orientalen gesagt habe, gilt mit besonderer Deutlichkeit vom Juden. Er repräsentiert den motorischen Menschentypus in seiner reichsten Ausprägung. „Sein Bewegungssystem", so habe ich es zu formulieren versucht*), „arbeitet intensiver als sein Sinnensystem, er hat im Handeln mehr Substanz und mehr Persönlichkeit als im Wahrnehmen, und seinem Leben ist wichtiger, was er zustande bringt, als was ihm widerfährt." Das

*) Drei Reden über das Judentum (1911).

Tun ist ihm wesentlicher als das Erleben, oder richtiger: sein wesentliches Erleben ist in seinem Tun. Wie der Orientale überhaupt, so wird ganz besonders der Jude mehr der Gebärde der Dinge als ihres Umrisses inne, mehr des Nacheinander als des Nebeneinander, mehr der Zeit als des Raumes. „Die malenden Epitheta der Bibel sprechen im Gegensatz zu den homerischen nicht von Form und Farbe, sondern von Schall und Bewegung, die adäquateste künstlerische Ausdrucksform des Juden ist die spezifische Zeitkunst, die Musik, und der Zusammenhang der Generationen ist ihm ein stärkeres Lebensprinzip als der Genuß der Gegenwart." Er erfährt die Welt weniger in dem gesonderten vielfältigen Einzeldasein der Dinge als in ihrer Verbindung, ihrer Gemeinsamkeit und Gemeinschaft. „Er sieht den Wald wahrhafter als die Bäume, das Meer wahrhafter als die Welle, die Gemeinde wahrhafter als den Menschen. Darum hat er mehr Stimmungen als Bilder, und darum auch treibt es ihn, die Fülle der Dinge, ehe sie noch ganz durchlebt wurde, im Begriff zu binden." Beim Griechen ist der Begriff der Abschluß eines seelischen Prozesses, beim Juden der Anfang. Aber

weit tiefer wurzelt in ihm des Orientalen elementarer Einheitstrieb, der in ihm, wie ich schon sagte, eine denkwürdige Wendung genommen hat.

Auch der Jude sieht die Innerlichkeit der Welt in ihrer Äußerung und Offenbarung gehemmt, die urgemeinte Einheit gespalten und entstellt; auch er sieht die Welt in der Entzweiung stehen. Aber er erlebt die Entzweiung nicht bloß als etwas, was sich ihm in der Welt kundgibt, wie der Chinese, oder im Verhältnis zwischen der Welt und dem erkennenden Subjekt, wie der Inder, oder im Verhältnis zwischen der Welt und dem handelnden Subjekt, wie der Perser. Sondern er erlebt sie vor allem andern zuinnerst in sich selber: als die Entzweiung seines eignen Ich. Die einige Welt, die aufgebaut werden soll, ist im Menschen selber gemeint und angelegt als der „Wille Gottes"; aber im Menschen selber steht ihr das Hemmende, das Widerstrebende entgegen. Er fühlt sich zu jenem berufen, aber in dieses eingebettet; er erlebt sich als den Schauplatz des ungeheuersten Widerspruchs. Ein repräsentativer Jude, Saul von Tarsos, hat diese Erfahrung in erschütternd einfachen Worten ausgesprochen: „Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht, sondern das

Böse, das ich nicht will, das tue ich." Der Mensch, dem dies widerfährt, steht in der Unfreiheit der Entzweiung, in der Bedingtheit, im Zwiespalt, in der „Sünde"; denn Sünde bedeutet gar nichts andres als zwiespältig, unfrei leben. Er ist der Träger der Weltentzweiung, er erlebt an sich selber das Schicksal der Welt, die aus der Freiheit in die Unfreiheit, aus der Einheit in die Entzweiung gefallen ist. Es ist aber in seine Macht gegeben, auch der Träger der Welteinung zu sein. Wie der Inder die Welt zur Einheit bringt, indem er erkennt, so bringt der Jude die Welt zur Einheit, indem er sich entscheidet. Beides ist scheinbar nur ein Vorgang im und am Individuum, in Wahrheit ist es ein Vorgang im und am Wesen der Welt. (Der im Geist lebende Orientale fühlt sich nicht als ein von den andern getrenntes Individuum, sondern als Subjekt schlechthin, ebenso wie er die Gemeinde nicht als eine Gruppe von Individuen, sondern als Subjekt schlechthin empfindet.) Das Wesen der Welt ist es, das in der Erkenntnis des Inders und in der Entscheidung des Juden zu sich selber, zu seiner Einheit und Ganzheit kommt. Darin offenbart sich nicht etwa bloß einem Menschen die

Einheit seines Geistes mit dem Weltgeist, sondern es erfüllt sich die Einheit des Seins. In der Entscheidung entscheidet sich die entzweite Welt zur Einheit. Der in der Entscheidung steht, weiß nichts, als daß er zu wählen hat, und auch das weiß er nicht mit dem Denken, sondern mit dem Sein; aber wenn er mit der ganzen Seele wählt, vollzieht sich das Mysterium, und der Geist Gottes schwebt über den Wassern.

Mit der ganzen Seele. Wer sich mit der ganzen Seele entscheidet, entscheidet sich zu Gott; denn alle Ganzheit ist Gottes Ebenbild, und in jeder leuchtet er selber auf. In der wahrhaften, geeinten Entscheidung, in der alle Zweiheit aufgehoben ist, erfüllt sich in ewiger Erstmaligkeit der Ursinn der Welt. Von ihr sagt ein jüdisches Wort: „Die Welt ist um der Wahl des Wählenden willen erschaffen worden."

Dem Menschen, der sich entscheiden soll, stellt sich seine Entzweiung als die von Gut und Böse dar, das heißt von Richtung und Kraft. Nur wo sich eine Seele nicht zur Ganzheit zusammenzuschließen vermag, ergreift sie das Böse: läßt sie die richtungslose Kraft gewähren; die aus ihrer Einheit ent-

scheidet, in der sind Kraft und Richtung vereint, die ungeschmälerte Gewalt des leidenschaftlichen Antriebs und die unabgelenkte Geradheit der Intention. An dem ihm anvertrauten Bereich vollendet dieser Mensch das Werk der Schöpfung. Jedes Dinges Vollendung aber, des größten und des geringsten, rührt an das Göttliche.

Man kann von diesem Ort aus überschauen, wie unter allen Orientalen der Jude der offenbarste Widerpart des Griechen ist. Der Grieche will die Welt bewältigen, der Jude will sie vollenden; für den Griechen ist sie da, für den Juden *wird* sie; der Grieche steht ihr gegenüber, der Jude ist ihr verbunden; der Grieche erkennt sie unter dem Aspekt des Maßes, der Jude unter dem des Sinns; für den Griechen ist die Tat in der Welt, für den Juden ist die Welt in der Tat.

Jene höchste Sublimierung des motorischen Charakters des Orientalen, das Pathos der Forderung hat im Judentum seine größte Intensität gewonnen. Daß er die Entzweiung der Welt in sich als die seine erlebt, gibt dem Einheitsverlangen des Juden den siegreichen Impuls. Er hat das Bangen der Welt nicht bloß erfahren, er hat es erlitten; in seinem Willen

zum Einswerden pocht die Sehnsucht der Welt; und was er, erlösend und einend, an sich selber und an den Wesen und Dingen vollbringt, die ihm zugeteilt sind oder ihm begegnen, das tut er in urgeheimem Zusammenhang dem Herzen der Welt. In allem Ereignis bekundet sich ihm jene obere Lebenswahrheit des Orients, von der ich gesprochen habe: daß das innere Schicksal der Welt von der Handlung des Handelnden in einem Maße abhängt, das keiner zu ermessen vermag. Die Grundanschauung des Judentums ist die Anschauung von dem absoluten Wert der Tat als einer Entscheidung. Scheinbar ist die Tat unentrinnbar eingestellt in das eherne Gefüge der Ursächlichkeit, aus dessen Regeln sich ihr Gewicht ergibt; aber in Wahrheit wirkt sie tief und heimlich ins Schicksal der Welt, und wenn sie sich auf ihr göttliches Ziel, die Einheit, besinnt, wenn sie sich von der Bedingtheit losmacht und im eignen Lichte, das ist im Lichte Jahwes, wandelt, ist sie frei und gewaltig wie Gottes Tat.

Unter allen Geistesgestaltungen der Menschheit ist das Judentum die einzige, in der die Entscheidung des Menschen solcherweise Mitte und Sinn alles Geschehens wird.

Teschuba, Umkehr — so heißt der Akt der Entscheidung in seiner letzten Steigerung: wenn er die Zäsur eines Menschenlebens, den erneuernden Umschwung mitten im Verlauf einer Existenz bedeutet. Wenn mitten in der „Sünde", in der Entscheidungslosigkeit, der Wille zur Entscheidung erwacht, birst die Decke des gewohnten Lebens, die Urkraft bricht durch und stürmt zum Himmel empor. An dem Umkehrenden geschieht die Schöpfung aufs neue; an seiner Erneuerung erneuert sich der Bestand der Welt. Ehe die Welt erschaffen war, heißt es, war da nichts als Gott allein und sein Name; da geriet es in seinem Sinne, die Welt zu erschaffen, und er zeichnete sie vor sich hin; aber er sah, daß die Welt nicht bestehen konnte, weil sie keine Grundfeste hatte; da schuf er die Umkehr.

Durch die Inbrunst seiner Forderung der Umkehr und durch die Inbrunst seines Glaubens an die Macht und Herrlichkeit der Umkehr, durch seine neue Magie, die Magie der Entscheidung, hat das Judentum den Okzident für die Lehre des Orients gewonnen. Durch sie ist es recht eigentlich der wirkende Orient geworden.

3.

Keine der großen religiösen Lehren ist im Abendland entstanden; das Abendland steht ihnen rezeptiv gegenüber. Es verarbeitet, was der Orient ihm darreicht, es paßt es seinen Denk- und Gefühlsformen an und modelt es nach ihnen um, zuweilen gelingt es ihm, es auszubauen; niemals aber vermochte es den riesenhaften Sinnbildern Asiens ein eignes gegenüberzustellen, niemals, die fugenlose Welt einer Gotteslehre auf irrationalem und unerschütterlichem Grunde aufzurichten. Europa hat Ideologien von unvergleichlicher Reinheit, Sicherheit und Geschlossenheit, aber keiner von ihnen eignet die elementare Gewalt der großen Lehren; Europa hat Dichtungen von heiliger Bildkraft, aber keine von ihnen kennt jene Metaphern des Namenlosen, welche die Sprache der großen Lehren sind; Europa hat religiöse Genies von innerster Legitimität, aber keiner von ihnen hat das Mysterium selbeigen aus dem Abgrund gehoben und in die Welt der Menschen eingesetzt, sie alle haben es empfangen, getragen und offenbart — auch der größte unter ihnen, Eckhart, ist nur ein später Sendbote des morgenländischen Meisters.

Was ist es, was Europa fehlt, wessen es allezeit bedarf und was es aus sich nie erzeugen kann? Es hat das umfänglichste und ausgebildetste Wissen und findet aus sich nicht den Sinn; es hat die strengste und reinlichste Zucht und findet aus sich nicht den Weg; es hat die reichste und freieste Kunst und findet aus sich nicht das Zeichen; es hat den innigsten und geradesten Glauben und findet aus sich nicht den Gott. Was ihm fehlt, kann nicht die Einheitsfunktion sein, all sein Denken wurzelt in ihr; es kann nicht die Symbolfunktion sein, all sein Bilden kommt aus ihr her; es kann nicht die Kraft des Aufbaus sein. Was ihm fehlt, ist die Ausschließlichkeit der Kunde vom wahrhaften Leben, die eingeborne Gewißheit jenes Eins tut not. Dies ist es, was in den großen Lehren des Orients und einzig in ihnen schöpferisch besteht. Sie setzen das wahrhafte Leben als das fundamentale, von nichts anderm abgeleitete, auf nichts andres zurückzuführende metaphysische Prinzip; sie verkünden den Weg. Es gibt, so sprechen sie, dem Menschen nirgendwo anders den Sinn als im wahrhaften Leben, das die Welt einigt und erlöst; es gibt ihm nirgendwo anders die Wahrheit als im wahrhaften

Leben. Wer den Weg geht, geht in den Fußtapfen Gottes.

Unter den großen Geistesgestaltungen des Orients mußte die entscheidende Wirkung auf den abendländischen Menschen die ausüben, in der die Verkündung des wahrhaften Lebens als Forderung an jeden Menschen erging; für die es nicht das Vorrecht des Weisen, des Erlesenen war, sondern jedem gleicherweise zugänglich, und die gerade den Verirrten, den Richtungslosen, den „Sünder" am mächtigsten beschwor: die jüdische Lehre von der Entscheidung und der Umkehr. Die andern haben auf Weise, auf Erlesene gewirkt, diese auf die Völker, auf das Volk des Abendlands. Daß jedem, der das Rechte ergreift, die Pforten des Gottesreichs offenstehen, daß, wer sich nach dem Trost des Unbedingten sehnt, das Unbedingte nur handelnd zu erwählen braucht, das zwang die Weisen und die Einfältigen in eine Gemeinde zusammen. Die erste große werbende Eigentümlichkeit der jüdischen Lehre war diese ihre Alloffenheit, die zweite war ihre Richtung auf die positive Tat. Sie wollte nicht, wie etwa der Buddhismus, von der Welt weg, sondern ins Herz der Welt führen; sie forderte von

dem tätigen Menschen nicht, daß er auf das Tun verzichte, sondern daß er das Rechte tun lerne; sie tötete die lebendige Energie der Leidenschaft nicht, ja sie wollte sie noch steigern durch den ungeheuren Anspruch, den sie an sie stellte. Beide Prinzipien der jüdischen Lehre sind in den feierlichen Worten des Tanna debe Elijahu vereinigt: „Ich nehme zu Zeugen den Himmel und die Erde, daß auf Heiden und Juden, auf Mann und Weib, auf Knecht und Magd der heilige Geist ruhen kann, alleinzig nach der Tat des Menschen." Von beiden Prinzipien war die urchristliche Bewegung getragen, durch deren Entwicklung die jüdische Lehre das geistige Schicksal des Abendlandes gestaltete.

Wohl hat diese Bewegung nicht mit ihrem ursprünglichen Wesen, sondern synkretistisch vermischt das Abendland überwältigt; wohl hat sie vom Hellenismus mehr angenommen als Bilder und Worte; aber das dauernd Zeugende im Christentum war jüdisches Urgut. Es ist bedeutsam, daß das erste Wort der Predigt Jesu bei den Synoptikern, das die Predigt des Täufers wiederholt, das Grundwort der Propheten ist: Kehret um, und in seinem innern Sinn nur aus der über-

lieferten Lehre von der Teschuba verstanden werden kann. Die Schwungkraft der Botschaft Jesu ist die altjüdische Forderung der unbedingten Entscheidung, die den Menschen wandelt und ins Gottesreich hebt. Und sie ist die Schwungkraft des Christentums geblieben, auf die es zurückgriff, so-oft es sich erneuern wollte — und wenn es sich dabei noch so sehr zu entjuden vermeinte.

4.

Die urchristliche Bewegung war im Judentum keine isolierte Erscheinung; wie sie aus dem Schoße alter jüdischer Lebensgemeinschaften entstanden war, so war sie auch in ihrer Zeit selbst nur eine der Äußerungen einer neuen geistigen Blüte, von der uns das Schrifttum bedeutende, wenn auch fragmentarische Zeugnisse überliefert hat. Mitten in dieser Epoche großer Fruchtbarkeit kam über die Juden das Verhängnis: der Untergang ihres Staates. In welcher Fülle seiner Lebenskraft dieses Volk gebrochen wurde, zeigte sechs Jahrzehnte nach der Zerstörung Jerusalems der große Aufstand Barkochbas, der so gewaltig war, daß Rom um seinen ganzen orientalischen Besitz bange wurde

und daß, als ihm im vierten Jahr unablässiger Anstrengungen seiner besten Feldherrn und Truppen die Niederwerfung des judäischen Völkleins gelang, Hadrian in seiner Siegesmeldung an den Senat die übliche Formel „Ich und mein Heer befinden uns wohl" wegließ. Was damals dem Judentum geschah, läßt sich in seiner tragischen Tiefe nur ahnen; wie ein ungeheuerliches Sinnbild mutet der Bericht an, daß auf dem Markt an der Terebinthe Abrahams zu Hebron Juden um den Preis eines Pferdes verkauft wurden. So kamen sie an das Abendland.

Dieses Ereignis hat die Geschichte des Judentums entzweigebrochen, wie es nie zuvor und darnach einem Volk widerfuhr. Indem es seiner morgenländischen Erde entrissen wurde, wurde es zugleich der Kontinuität seines geistigen Werdens entrissen. Das ist aus zwei Dingen zu verstehen: aus dem Zusammenhang des antiken Juden mit seinem Lande und aus der Genesis seiner geistigen Produktivität.

Einige Gelehrte, die sich mit der Psychologie des Judentums befaßt haben, sprechen mit axiomatischer Sicherheit die Ansicht aus, Israel sei ein Nomaden-

volk gewesen und geblieben, und leiten allerlei wirkliche oder angebliche jüdische Eigenschaften davon ab. Diese Ansicht wird etwa damit begründet, daß in den biblischen Büchern, so bei den meisten Propheten, uns überall Bilder und Gleichnisse aus dem Hirtenleben entgegenträten, wogegen die aus dem Bauernleben äußerst selten seien. Das trifft auf keines der Bücher zu; ja in den älteren der prophetischen Bücher, deren Urheber am stärksten mit dem natürlichen Leben des Volkes zusammenhingen, wie etwa beim ersten Jesaja, kommt auf zwanzig Bilder aus Feld, Garten und Weinberg kaum eins aus der Viehzucht. In Wahrheit haben wir von der Zeit vor der Eroberung Kanaans zu wenig zuverlässige Kenntnis, um die Behauptung wagen zu dürfen, die Juden seien damals ein reines Nomadenvolk gewesen; und soweit wir die biblischen Erzählungen als Quelle anzusehen berechtigt sind, können wir aus ihnen das Gegenteil herauslesen; Isaaks Segen an Jakob ist der Segen eines Ackerbauers und Josefs Traum vom Garbenbinden der Traum eines Ackerbauers. In der palästinensischen Zeit aber zeugt das ganze Schrifttum von einer Liebe zur Scholle, von einer Verklärung des Bodenbaus,

wie wir sie bei wenigen andern Völkern finden; göttliche Drohungen und göttliche Verheißungen haben fast immer den Acker zum Gegenstand; und Jesus Sirach spricht das Gefühl der Jahrhunderte aus, wenn er sagt, der Pflüger erhalte die ewige Schöpfung in ihrem Bestand. Selten hat es ein Volk gegeben, das so in seiner Seßhaftigkeit beschlossen und beseligt war. Und das ganze geistige und religiöse Leben des alten Judentums war eng verbunden mit dem Leben der Erde, mit dem Leben dieses vertrauten Bodens; Gott war der Lehnsherr des Ackers, seine Feste waren Ackerfeste, und sein Gesetz ein Ackergesetz; zu welcher Höhe allgemeinen Geistes sich die Prophetie auch erhob, sie wurzelte immer in diesem natürlichen Leben, und ihre Forderung wollte in diesem natürlichen Leben verwirklicht werden — immer wollte ihr allgemeiner Geist einen Leib aus dieser besonderen kanaanäischen Erde anziehen. Die jüdische Religion lehrte (und das außerpaulinische Urchristentum ist ihr darin treu geblieben) nicht wie das paulinische Christentum ein Hinaustragen der Botschaft in die Völker, nicht wie der Islam ein Erobern der Welt für den Glauben, sondern die Einwurzelung im heimatlichen

Boden, die Bewährung des rechten Lebens in der Enge, die vorbildliche Gestaltung einer Menschengemeinschaft auf der schmalen kanaanäischen Erde. Und die am tiefsten ursprüngliche Schöpfung des Judentums, der Messianismus, ist nur die gleiche Idee, als letzte Erfüllung gedacht, in die absolute Zukunft projiziert, da der Herr allen Völkern auf dem Berge Zion ein Mahl richten wird von reinem Wein, darinnen keine Hefe ist. Alles Schaffen nahm seine Kraft und seine Gestalt aus dem organischen Zusammenhang mit dieser Erde. Und nun wurde dieser Zusammenhang zerrissen; mit ihm zerriß der innere Zusammenhang des jüdischen Geistes. Gott wurde aus einem Lehnsherrn des Ackers der Schutzherr der Frömmigkeit, seine Feste aus Ackerfesten Feste der Synagoge und sein Gesetz aus einem Ackergesetz ein Ritualgesetz; der Geist wurde von seinen Wurzeln gelöst. Damals wurden die Juden ein Nomadenvolk.

Aber noch ein Zweites kam hinzu. Das geistige Leben der orientalischen Völker, in dem die Gefahren des motorischen Menschen mit seinen sublimsten Möglichkeiten verknüpft sind und die Preisgabe des Selbst an den Taumel der Welt sich von

den gleichen Wurzeln nährt wie die Besinnung des Selbst auf seine und der Welt unwandelbare Innerlichkeit, entwickelt sich oft in der Form eines Kampfes: des Kampfes der schöpferischen Geister, der Führer und Erlöser, gegen die Richtungslosigkeit der Volkstriebe. Eine besondere Intensität und Fruchtbarkeit hat dieser Kampf im alten Judentum. Aus dem Erlebnis der inneren Entzweiung und aus der immanenten Forderung der Entscheidung, das heißt des Einswerdens der Seele, ergab sich das Auseinanderfallen des Volkes in zwei geistige Klassen, die der Wählenden, der sich Entscheidenden, der zur Unbedingtheit Durchdringenden, der ans Ziel Hingegebenen, und die der Geschehenlassenden, der Entscheidungslosen, der träge in der Bedingtheit Verharrenden, der zweckhaft Selbstsüchtigen und Selbstzufriedenen; biblisch gesprochen, die der Diener Jahwes und die der Diener Baals, wobei zu beachten ist, daß diese sich keineswegs etwa für Baal und gegen Jahwe entschieden, sondern nach dem Wort Elijas „auf beiden Seiten hinkten". Im Kampf gegen sie entzündet sich allezeit die spezifische Genialität der Propheten und Lehrer Israels; sie ist eine kämpferische Genialität, und die jüdische

Fruchtbarkeit ist eine kämpferische Fruchtbarkeit. Im Gegensatz zu der des Abendlandes, die auf das Werk geht und an ihm ihre Grenze hat, hat die jüdische Produktivität Form, aber keine Grenze; sie hat, darf man wohl sagen, die Form des Unendlichen, denn sie hat die Form des Geisteskampfes.

Mit der Zerstörung des jüdischen Gemeinwesens wurde die Fruchtbarkeit des Geisteskampfes geschwächt. Die geistige Kraft sammelte sich nunmehr auf die Erhaltung des Volkstums gegen die äußeren Einflüsse, auf die strenge Umzäunung des eignen Bereiches, um das Eindringen fremder Tendenzen zu verhüten, auf die Kodifizierung der Werte, um aller Verschiebung vorzubeugen, auf die unmißverständliche, unumdeutbare, also konsequent rationale Formulierung der Religion. An die Stelle des gotterfüllten, fordernden, schöpferischen Elements trat immer mehr das starre, nur erhaltende, nur fortsetzende, nur abwehrende Element des offiziellen Judentums; ja, es richtete sich immer mehr gegen das Schöpferische, das ihm durch seine Kühnheit und Freiheit den Bestand des Volkstums zu gefährden schien, es wurde verketzernd und lebens-

feindlich. In der sterilen Atmosphäre dieses Kampfes entwickelte sich eine abgelöste Geistigkeit, eine von dem Wurzelgrund des natürlichen Lebens und von den Funktionen des echten Geisteskampfes abgelöste Geistigkeit, neutral, substanzlos, dialektisch, die sich an alle Gegenstände, auch an die indifferentesten, hingeben konnte, um sie begrifflich zu zergliedern oder in Beziehung zueinander zu setzen, ohne auch nur einem wirklich schauend-triebhaft anzugehören. Die gebrochene, des Zusammenhangs beraubte schöpferische Kraft, die Kraft der Unbedingtheit lebte nur noch fort in Ketzern, die zumeist machtlos und gestaltlos blieben und im Dunkel untergingen, zuweilen, wie der große Spinoza, die Umzäunung durchbrachen und die Welt anredeten, daß sie stille wurde, um ihnen zu lauschen; in messianischen Bewegungen, die in ungeheuren Wirbeln gläubiger Begeisterung aufstiegen und zusammenfielen; und in der tiefen Welt der jüdischen Mystik, die das heilige Feuer der alten Gottverbundenheit unterirdisch hütete und es nur einmal, ein einziges spätes Mal ins Volk aufflammen ließ: in der großen religiösen Erhebung des Chassidismus, die im achtzehnten Jahrhundert die polnische Judenheit er-

faßte; er offenbarte noch einmal die schrankenlose Gewalt des orientalischen Menschen aus den entbrannten Seelen, aber im Bann der Ängste um die Wahrung der Art befangen, wagte er die Umzäunung nicht anzutasten und vermochte sich daher die Funktionen des echten Geisteskampfes nicht anzueignen.

So konnte es geschehen, daß im neunzehnten Jahrhundert, als die Emanzipation das Judentum auf einen hohen Berg führte und ihm die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit zeigte, die Umzäunung durchbrochen und niedergetreten wurde nicht von einer elementaren, zu neuer Schöpfung drängenden Kraft, sondern von blassen, schwächlichen Reformversuchen, die ihre Gedanken und Formen den Musterbüchern des europäischen Aufklärertums und der sogenannten fortgeschrittenen Religionen entnahmen. Wir leben in der problematischen Situation, die auf diese Versuche gefolgt ist: in der im Judentum der letzte alte Aufbau des orientalischen Geistes erschüttert und einem neuen kein Grund gelegt scheint.

Und doch besteht dieser Grund, besteht unerschüttert fort. Dieser Grund ist die Seele des Juden selbst. Denn der Jude ist Orientale geblieben.

Er ist aus seinem Lande getrieben und über die Länder des Abendlands geworfen worden; er hat unter einem Himmel wohnen müssen, den er nicht kannte, und auf einem Boden, den er nicht bebaute; er hat das Martyrium erduldet und, was schlimmer ist als Martyrium, das Leben in der Erniedrigung; die Sitten der Völker, bei denen er wohnte, haben ihn angerührt, und er hat die Sprachen der Völker gesprochen; und in alledem ist er Orientale geblieben. Er hat die motorische Schrankenlosigkeit des Grundwesens mit ihren Begleiterscheinungen, der Herrschaft des Zeitsinns und der schnellen Begriffsfunktion, in sich bewahrt, er hat den elementaren Einheitstrieb und die immanente Forderung in sich bewahrt, zuweilen verschüttet, zuweilen entartet, nie völlig erdrückt. Man wird sie im angepaßtesten Juden entdecken, wenn man sein Gemüt zu erschließen vermag; und welcher aus dem Inhalt seines Denkens den letzten Rest des Judentums ausgerottet hat, der trägt es in der Form seines Denkens unausrottbar fort. Aber weithin erkennbar leben sie in den an Fertigkeiten der Zivilisation armen, aber an Macht des ursprünglichen Ethos und des unmittelbaren Geistes trotz

eindringender Verderbnis und Zersetzung reichen jüdischen Volksmassen Osteuropas. Man sehe etwa den epigonenhaften, dennoch auch jetzt noch wundersamen Chassid unsrer Tage an; man sehe ihn zu seinem Gotte beten, von der Inbrunst geschüttelt, mit seinem ganzen Leibe das gleiche aussprechend, das seine Lippen sagen, ein grotesker und erhabener Anblick; man sehe ihn mit königlichen Gebärden und gesammelter Weihe das heilige Mahl des Sabbatausgangs begehen, an dem die Geheimnisse der Welterlösung hangen; und man wird fühlen: hier ist, verkümmert, verzerrt, dennoch unverkennbar, asiatische Gewalt und asiatische Innerlichkeit.

Auf diesem offenbaren oder latenten Orientalismus, diesem unter allen Einflüssen erhaltenen Seelengrund des Juden baut sich mein Glaube an eine neue geistig-religiöse Schöpfung des Judentums auf. In der Abgelöstheit und Aufgelöstheit seiner abendländischen Existenz kann ihm freilich nur Stückwerk geraten; kühne Wagnisse des Geistes können unternommen, starke Worte des Geistes können geprägt werden; religiöse Erregungen können aus dem wetterschweren Dunkel des Volksschicksals aufblitzen; aber eine große Schöpfung, die sie alle in

einer Synthese vereinigt, die die Kontinuität des jüdischen Werdens wiederaufnimmt und dem unsterblichen jüdischen Einheitstrieb wieder adäquaten Ausdruck gewährt, wird nur erstehen können, wenn die Kontinuität des palästinensischen Lebens wiederaufgenommen wird, aus dem einst die großen Konzeptionen dieses Einheitstriebs erwuchsen. Der Jude ist nicht der gleiche, der er damals war; er ist durch alle Himmel und Höllen des Abendlands hindurchgegangen und hat an seiner Seele Schaden gelitten; aber seine Urkraft ist unversehrt geblieben, ja sie ist geläutert worden. Wenn sie ihren mütterlichen Boden berührt, wird sie wieder schöpferisch sein. Der Jude kann seinen Beruf unter den Völkern nur dann wahrhaft erfüllen, wenn er von neuem und mit seiner ganzen, unversehrten, geläuterten Urkraft daran geht, zu verwirklichen, was seine Religiosität ihn in der Vorzeit lehrte: die Einwurzelung im heimatlichen Boden, die Bewährung des rechten Lebens in der Enge, die vorbildliche Gestaltung einer Menschengemeinschaft auf der schmalen kanaanäischen Erde.

5.

Das Zeitalter, in dem wir leben, wird man einst als das der asiatischen Krisis bezeichnen. Die führenden Völker des Orients sind teils unter die äußere Gewalt, teils unter den innerlich vergewaltigenden Einfluß Europas gekommen; sie haben ihre heiligsten Güter, die großen Traditionen ihres Geistes nicht gewahrt, ja sie haben sie zuweilen selber preisgegeben. Die Unterjochung Indiens, die Selbsteuropäisierung Japans, die Schwächung Persiens, zuletzt die Zerrüttung Chinas, in dem der altorientalische Geist unantastbar sicher zu wohnen schien, sind einige Stadien dieses Prozesses. Die Seele Asiens wird gemordet, und es selber tut bei diesem Morde mit. Die Welt ist im Begriff, das unersetzlichste Gut zu verlieren und kümmert sich nicht darum, vielmehr, sie spendet den Nationen Beifall, die es zerstören. Selbstbesinnung, Einkehr, Umkehr tut not. Europa muß sich unterfangen, eine neue Ära der Erhaltung des Orients und des Einvernehmens mit ihm zu gegenseitiger Förderung und gemeinsamer menschheitlicher Arbeit zu begründen, eine Ära, in der Asien durch

Europa nicht vergewaltigt, sondern aus seinen eignen Keimkräften heraus entfaltet, und Europa durch Asien nicht bedroht, sondern zu den großen Lebenswahrheiten hingeführt wird. Für diese weltgeschichtliche Mission bietet sich Europa ein Mittlervolk dar, das alle Weisheit und Kunst des Abendlands erworben und sein orientalisches Urwesen nicht verloren hat, das berufen ist, Orient und Okzident zu fruchtbarer Gegenseitigkeit zu verknüpfen, wie es vielleicht berufen ist, den Geist des Orients und den Geist des Okzidents in einer neuen Lehre zu verschmelzen. Wie dies geschehen mag, ist heute noch nicht zu umgrenzen. Aber dies eine sei gesagt, daß Jerusalem immer noch, ja mehr als je das ist, als was es im Altertum galt: das Tor der Völker. Hier ist der ewige Durchgang zwischen Orient und Okzident. Hierher lenkte das antike Asien seinen Schritt, wenn es, wie unter Nebukadnezar und Cyrus, erobernd gen Abend zog, hierher das Europa Alexanders und der Römer, wenn es das Morgenland zu überwältigen gedachte. Unter dem Ansturm von Osten nach Westen brach der erste jüdische Staat zusammen, unter dem Ansturm von Westen nach Osten der zweite. Seither hat sich die Weltbedeutung Palästinas verdichtet und

vertieft. Heute ist in einem noch schwereren, noch umfänglicheren, noch drohungs- und verheißungsvolleren Sinn Jerusalem das Tor der Völker. Es gilt das Heil Jerusalems zu suchen, welches das Heil der Völker ist.

Jüdische Religiosität

Die jüdische Religiosität ist nicht, wie viele glauben, ein Gegenstand zwar von besonderer Würde, aber von unerheblicher Aktualität für die sogenannte „Lösung der Judenfrage", sondern sie ist, wie von je, so auch jetzt, für das Judentum der einzige Gegenstand von absoluter Aktualität, Triebkraft seines Schicksals, Richte seiner Bestimmung, die Gewalt, deren Aufflammen es neu beleben, deren völliges Verlöschen es dem Tode überantworten würde. Erneuerung des Judentums bedeutet in Wahrheit: Erneuerung der jüdischen Religiosität. Man kann, ohne sich um die jüdische Religiosität zu bekümmern, die Auflösung des Judentums wünschen, fordern, proklamieren; man kann, ohne sich um sie zu bekümmern, die „Erhaltung", das heißt die unmerkliche Auflösung des Judentums wünschen, fordern, proklamieren; nicht aber eine Erneuerung des Judentums. Wer diese ersehnt, will, daß es wieder ein mit allen Sinnen lebendiges, ein aus allen Kräften tätiges, ein zu heiliger Gemeinde verbundenes Judentum

gebe; er hat erkannt, daß dahin aus der Gegenwart des jüdischen Daseins kein anderer Weg führt als durch Absage und Neubeginn. Dem aus solchem Willen und solcher Erkenntnis eine Erneuerung des Judentums Ersehnenden wird, je aktiver seine Sehnsucht ist, desto gewisser offenbar werden, daß Erneuerung des Judentums Erneuerung der jüdischen Religiosität bedeutet.

Ich sage und meine: Religiosität. Ich sage und meine nicht: Religion. Religiosität ist das ewig neu werdende, ewig neu sich aussprechende und ausformende, das staunende und anbetende Gefühl des Menschen, daß über seine Bedingtheit hinaus und doch mitten aus ihr hervorbrechend ein Unbedingtes besteht, sein Verlangen, mit ihm lebendige Gemeinschaft zu schließen, und sein Wille, es durch sein Tun zu verwirklichen und in die Menschenwelt einzusetzen. Religion ist die Summe der Bräuche und Lehren, in denen sich die Religiosität einer bestimmten Epoche eines Volkstums ausgesprochen und ausgeformt hat, in Vorschriften und Glaubenssätzen festgelegt, allen künftigen Geschlechtern ohne Rücksicht auf deren neu gewordene, nach neuer Gestalt begehrende Religiosi-

tät als für sie unverrückbar verbindlich überliefert. Religion ist so lange wahr, als sie fruchtbar ist; dies aber ist sie so lange, als die Religiosität, das Joch der Vorschriften und Glaubenssätze auf sich nehmend, sie doch — oft ohne es zu merken — mit neuem glühenden Sinn zu erfüllen und zuinnerst zu verwandeln vermag, daß sie jedem Geschlecht erscheinen, als wären sie ihm selber heute offenbart, seine eignen, den Vätern fremden Nöte zu stillen. Sind aber die Riten und Dogmen einer Religion so erstarrt, daß die Religiosität sie nicht zu bewegen vermag oder sich ihnen nicht mehr fügen will, dann wird die Religion unfruchtbar und damit unwahr. Es ist also Religiosität das schaffende, Religion das organisierende Prinzip; Religiosität beginnt neu mit jedem jungen Menschen, den das Geheimnis erschüttert, Religion will ihn in ihr ein für allemal stabiliertes Gefüge einzwingen; Religiosität meint Aktivität — ein elementares Sichinverhältnissetzen zum Absoluten —, Religion meint Passivität — ein Aufsichnehmen des überlieferten Gesetzes; Religiosität hat nur ihr Ziel, Religion hat Zwecke; aus Religiosität stehen die Söhne wider die Väter auf, um ihren selbeignen Gott zu finden, aus Re-

ligion verdammen die Väter die Söhne, weil sie sich ihren Gott nicht auferlegen ließen; Religion bedeutet Erhaltung, Religiosität bedeutet Erneuerung.

Worin immer aber ein andres Volk sein Heil finden mag, dem jüdischen ist es nirgendwo anders erschlossen als in der lebendigen Macht, an die sein Volkstum von je gebunden war und durch die es bestanden hat: nicht in seiner Religion, wohl aber in seiner Religiosität. Ein Wort des Baalschem spricht es aus: „Wir sagen ‚Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs‘, wir sagen nicht ‚Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs‘, damit dir gesagt sei: Isaak und Jakob stützten sich nicht auf Abrahams Überlieferung, sondern selber suchten sie das Göttliche.“

Ich will versuchen, das besondere Wesen der jüdischen Religiosität aus dem Schutt, mit dem es Rabbinismus und Rationalismus bedeckt haben, herauszulösen.

Der Akt, der in allen Zeiten dem Judentum als der Wesensgrund aller Religiosität erschien, ist der Akt der Entscheidung als der Verwirklichung der göttlichen Freiheit und Unbedingtheit auf Erden.

Der spätjüdische Spruch „Die Welt ist um der Wahl des Wählenden willen geschaffen worden" ist nur die reife Formulierung einer Idee, die unformuliert schon in der biblischen Zeit lebendig und wesenhaft war. Wie die Reihe der Sinai-Gebote durch den Ruf zur ausschließenden und unbedingten Entscheidung für den Einen eröffnet wird, so dienen die größten unter Moses Worten der gleichen Forderung: „Ganz sollst du mit Jahwe deinem Gott sein" und „Jahwe deinem Gott zu dienen mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele"; und das gleiche verkünden die Propheten von Elija an, der zum Volke spricht: „Wie lange noch hinket ihr auf beiden Seiten?" Das nachbiblische Schrifttum bildet die Idee immer prägnanter aus. Die Mischna deutet das Wort „Du sollst Gott lieben mit deinem ganzen Herzen" dahin, daß gemeint sei: mit deinen beiden Trieben, mit dem „guten" und dem „bösen" Trieb; das heißt: mit der Entscheidung und durch sie, also daß die Inbrunst der Leidenschaft gewandelt wird und mit ihrer ganzen Kraft in die einige Tat eingeht; ist doch an sich kein Antrieb böse, sondern der Mensch macht ihn dazu, wenn er sich ihm ergibt statt ihn zu regieren; der Midrasch läßt Gott zum Menschen

sprechen: „Du hast die Leidenschaft, die in deine Hand gegeben ist, böse gemacht." So wird auch das Wort des Psalmisten „Mein Herz sei ganz in deinen Gesetzen" dahin gedeutet, David habe zu Gott gesprochen: „Laß nicht den bösen Trieb mich teilen, sondern mache mein Herz ganz." Und noch nachdrücklicher heißt es: „Nur wenn du ungeteilt bist" (d. h. wenn du die innere Zweiheit durch die Entscheidung überwunden hast), „hast du teil an Jahwe deinem Gotte." Die Trägheit aber, die Entscheidungslosigkeit wird als die Wurzel alles Übels bezeichnet; Sünde ist ganz und gar nichts andres als Trägheit. Wer ihr verfallen war, dann aber sich durch die gewaltigste Entscheidung ihr entwand, wer in den Abgrund der Entzweiung versunken war und sich daraus einen Weg zur Einheit brach, wer sich selber wie einen trägen Erdenkloß in die Hände nahm und zu einem Menschen knetete, der ist unter allen Gott der liebste; oder, wie es die Gemara ausdrückt, „an dem Ort, wo die Umkehrenden stehen, vermögen die vollkommenen Gerechten nicht zu stehen". Die große Entscheidung ist der höchste, der göttliche Augenblick des Menschenlebens, ja des ganzen Weltlebens; „besser", sagt die Mischna, „ist eine Stunde der

Umkehr in dieser Welt, als das ganze Leben der kommenden Welt"; denn diese ist nur noch Sein, jene aber ist das gigantische Werden. Sünde heißt nicht frei, das ist sich entscheidend, sondern unfrei, bewirkt, bedingt leben; der Umkehrende entzündet das Mysterium der Freiheit, er schwingt sich aus der Bedingtheit in die Unbedingtheit, er ist, wie es im Sohar heißt, „lebendig an allen Seiten und vereinigt im Baume des Lebens".

Kein Mensch kennt den Abgrund der inneren Zweiheit wie der Jude, aber keiner wie er das Wunder der Einung, das nicht geglaubt, das nur erlebt werden kann. Darum kann ihm kein Verwirklichtes, sondern nur die mit jedem neuen Menschen neu anhebende Tat, die Verwirklichung selber Genüge tun. Das ist der Sinn des jüdischen Dualismus, daß jeder selbeigen aus seiner Tiefe und Finsternis nach göttlicher Freiheit und Unbedingtheit ringt: kein Mittler kann ihm helfen, kein Getanes ihm seine Tat erleichtern, da eben an der durchbrechenden Kraft seines Ansturms alles gelegen ist und jede Hilfe, jeder „Anschluß" diesen Ansturm nur zu schwächen vermag. Deshalb wurde die urchristliche Bewegung für den Juden unfruchtbar,

als sie aus der wahrhaft jüdischen Verkündigung Jesu, jeder könne durch unbedingtes Leben Gottes Sohn werden, die Lehre machte, allein der Glaube an den eingebornen Sohn Gottes könne dem Menschen die Ewigkeit gewinnen. Deshalb mußte der Chassidismus seine volkerneuernde Wirkung verlieren, als er an die Stelle jener unmittelbaren Verbindung mit Gott, darin der Mensch „bis zur Wurzel aller Lehre und alles Gebotes kommt, zu Gottes Ich, der einfachen Einheit und Schrankenlosigkeit, wo alle Flügel der Gebote und Gesetze niedersinken", weil er sich durch seine Unbedingtheit über sie alle erhoben hat, — als er an die Stelle dieser wunderbaren Selbstbefreiung die Vermittlung des Zaddiks setzte. Die Grundanschauung der jüdischen Religiosität ist in dem Spruch enthalten: „Wenn der Mensch sich selbst reinigt und heiligt, ergießt sich der heilige Geist über ihn."

Man fälscht den Sinn des Aktes der Entscheidung im Judentum, wenn man ihn als einen bloß ethischen behandelt; er ist ein religiöser, vielmehr: er ist der religiöse Akt; denn er ist die Verwirklichung Gottes durch den Menschen.

In der Auffassung dieser Verwirklichung sind in der jüdischen Religiosität drei Schichten zu unterscheiden, in deren Aufeinanderfolge sich das Werden jenes unterirdischen Judentums kundgibt, welches, heimlich und unterdrückt, das wahrhafte, das zeugende ist im Gegensatz zum offiziellen Scheinjudentum, das ohne Berufung herrscht und ohne Legitimität repräsentiert.

In der ersten, frühesten Schicht wird der Akt der Entscheidung als eine Verwirklichung Gottes durch Nachahmung, als eine imitatio Dei aufgefaßt. Gott ist das Ziel des Menschen, das Ursein, dessen Ebenbild zu werden er streben soll, denn „Gott schuf den Menschen zu seinem Ebenbilde", d. i. daß er es werde. Grundlegend für diese Auffassung ist das Wort des Buches Leviticus: „Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich Jahwe, euer Gott." Es wird so gedeutet: „Wie ich abgesondert" — d. i. von keinem Ding bestimmt, allem Bedingtsein entrückt, aus mir selber wirkend — „bin, so sollt ihr abgesondert sein"; und weiter heißt es: „Wie Gott einig und einzig ist, so sei euer Dienst einig." Gott ist einig; so soll der Mensch seine Entzweiung überwinden und einig werden. Gott ist unbedingt;

so soll sich der Mensch den Fesseln der Bedingtheit entwinden und unbedingt werden. Am schlichtesten und überzeugendsten wird diese Anschauung in einem Wort Abba Schauls überliefert; in einer Erklärung eines Verses des Liedes Mose am Schilfmeer („Dies ist mein Gott und ich will ihn preisen") sprach er: Dies ist mein Gott — ich und er; das ist: ich will wie er werden. Daß es aber dazu keinen andern Weg gibt als den der Entscheidung und der Unbedingtheit, das erweist der Mythos des Sündenfalls: die Menschen vermaßen sich „wie Gott zu sein" und dadurch den Sinn des Lebens zu vereiteln, der darin besteht, wie Gott zu werden; so erlangten sie nichts anderes als das Wissen um die Zweiheit von Göttlichem und Menschlichem, die „Erkenntnis von Gut und Böse".

In der zweiten Schicht wird der Akt der Entscheidung als eine Verwirklichung Gottes durch Steigerung seiner Wirklichkeit aufgefaßt. Gott ist um so wirklicher, je mehr er vom Menschen in der Welt verwirklicht wird. Eine paradox klingende und doch unmittelbar ergreifende Formulierung dieses Gedankens ist es, wenn zu dem Jesajawort „Ihr seid meine Zeugen, spricht Jahwe, und ich bin Gott" eine

Deutung des geheimnisumwitterten Rabbi Simon ben Jochai angeführt wird: „Wenn ihr meine Zeugen seid, bin ich Jahwe, und wenn ihr nicht meine Zeugen seid, bin ich nicht Jahwe.“ Gott ist das Ziel des Menschen; so fließt jede Gewalt menschlicher Entscheidung dem Meere göttlicher Kraft zu. In diesem Sinn wird das Psalmwort „Gebet Gott die Macht“ durch den Spruch erklärt: Die Gerechten mehren die Kraft der oberen Gewalt. Das spätere, insbesondere das kabbalistische Schrifttum hat den Gedanken, daß der unbedingt handelnde Mensch Gottes Genosse und Helfer in dem ewigen Schöpfungswerk ist, vielfältig ausgebaut. So nennt der Bahir den Gerechten eine Säule, die von der Erde zum Himmel geht und das Weltall trägt. So erklärt der Sohar das Psalmwort „Die Werke seiner Hände . . . sind mit Wahrheit und Redlichkeit gemacht“ durch den Einfluß des wahrhaftig und redlich handelnden Menschen auf das Werden der Welt; und der Satz „Gott hatte noch nicht regnen lassen auf der Erde, und es war kein Mensch, das Land zu bebauen“ wird ebenda dahin erläutert, es habe kein Werk von oben gegeben, weil es keine Tat von unten gab; dann aber „stieg von der Erde ein

Dunst auf, und die Fläche des Landes ward getränkt", das heißt: durch Wirkung von unten geschah Werk von oben.

In der dritten Schicht endlich, die erst in der Kabbala in die Erscheinung tritt, steigert sich die Auffassung der Verwirklichung Gottes durch den Menschen zur Idee einer Wirkung der Menschentat auf Gottes Schicksal. Die Gottesherrlichkeit, die Schechina ist in die Welt des Bedingten gefallen, sie ist wie Israel in der Zerstreuung, im Galut, sie wandert und irrt wie Israel, ausgeschüttet ins Reich der Dinge, sie will wie Israel erlöst, will mit dem Gotteswesen wiedervereinigt werden. Dazu aber kann nur der wirken, der in sich das Bedingte zum Unbedingten erhebt; durch ihn vollzieht sich die Erhebung der Welt, das ist die Erhebung der Schechina. Darum sagt ein chassidisches Wort von den Umkehrenden, daß sie Gott loskaufen. Und wie in dem Eintritt der Seele in den Menschenleib der König, Gott, sich der Königin, der Schechina, in Liebe zuneigt, so hebt sich in der Bezwingung des Bedingten durch die umkehrende, die wiedergeborene Seele die Königin in Liebe zum König empor; durch solche Liebeseinung wird das Sein ewig er-

neuert. „So wächst das Leben von oben und von unten, der Urquell füllt sich ewig, ewig füllt sich das Meer und alles ist ernährt."

Allen drei Schichten gemeinsam und der jüdischen Religiosität ureigentümlich ist die Anschauung von dem absoluten Wert der Menschentat, der nicht mit der dürftigen Erkenntnis irdischer Ursachen und Wirkungen ermessen werden kann. In irgendeiner Tat irgendeines Menschen mündet Unendliches, Unendliches entströmt ihr. Nicht am Handelnden ist es, zu fassen, welcher Mächte Abgesandter, welcher Mächte Beweger er ist, aber er wisse, daß die Fülle des Weltgeschicks in namenlosen Verknüpfungen durch seine Hände geht. Es heißt in der Gemara: „Jeder soll sprechen: um meinetwillen ist die Welt erschaffen worden"; und wieder heißt es: „Jeder soll sagen: auf mir steht die Welt"; eine chassidische Schrift bekräftigt: Ja, er ist der Einzige in der Welt und ihr Bestand hangt an seiner Tat.

In der Unbedingtheit seiner Tat erlebt der Mensch die Gemeinschaft mit Gott. Nur für den Lässigen, den Entscheidungslosen, den Geschehenlassenden, den in seine Zwecke Verstrickten ist Gott ein unbekanntes Wesen jenseits der Welt; für den Wählenden, den

sich Entscheidenden, den um sein Ziel Entbrennenden, den Unbedingten ist er das Nächste, das Vertrauteste, das er selber handelnd ewig neu verwirklicht und erlebt, und eben darin das Geheimnis der Geheimnisse. Ob Gott „transzendent" oder „immanent" ist, ist nicht eine Sache Gottes; es ist eine Sache des Menschen. Zu der Erzählung der Genesis, wie die drei Männer zu Abraham „in der Glut des Tages" kommen, bemerkt der Sohar: „Wenn die untere Welt im Verlangen nach der oberen auflodert, steigt diese zu ihr herab und beide Welten vereinigen und durchdringen einander alsdann im Menschen." Im gleichen Sinn kann das Psalmwort erklärt werden „Gott ist allen nahe, die ihn rufen, allen die ihn mit der Wahrheit rufen"; das heißt: mit der Wahrheit, die sie t u n.

Mit der Wahrheit, die sie tun. Diese Wahrheit ist kein Was, sondern ein Wie. Nicht der Inhalt der Tat macht sie zur Wahrheit, sondern ob sie in menschlicher Bedingtheit oder in göttlicher Unbedingtheit geschieht. Nicht die Materie der Tat bestimmt darüber, ob sie im Vorhof, im Reich der Dinge verläuft oder ins Allerheiligste dringt, sondern die Macht der Entscheidung, die sie hervorbringt, und

die Weihe der Intention, die ihr innewohnt. Jede Handlung, auch die zu den profansten gezählt wird, ist heilig, wenn sie in Heiligkeit, in Unbedingtheit getan wird.

Die Unbedingtheit ist der spezifische religiöse Gehalt des Judentums. Nicht auf einem Glaubenssatz und nicht auf einer ethischen Vorschrift ist die jüdische Religiosität aufgebaut, sondern auf einem Grundgefühl, das dem Menschenleben seinen Sinn gibt: auf dem Grundgefühl, daß eins not tut.

Wo die Religiosität gemeinschaftbildend, religionstiftend wirkt, wo sie aus dem Leben des Einzelnen in das Leben zwischen den Menschen eintritt, wird dieses Grundgefühl zur Forderung. Im Zeichen der Forderung und des Kampfes um sie steht die Stiftung der jüdischen Religion, stehen alle ihre schöpferischen Erhebungen.

Als Forderung und Kampf vollzieht sich die Stiftung der jüdischen Religion. Wenn Mose, das Feuer des Dornbusches in den Augen, vor die Ältesten Israels tritt, fühlt man schon alles vorbestimmt, was geschehen wird. Ich kenne in Weltgeschichte und Weltmythos keinen größeren Vorgang, keinen furchtbareren. Das Volk ist von dem

abgefallen, den es noch nicht zu fassen vermochte — die Söhne Levis durchschreiten auf Moses Geheiß das Lager und erschlagen dreitausend ihrer Brüder. Das ausziehende Geschlecht hält den Prüfungen der Wüste nicht stand — es muß in der Wüste hinsterben. In der Vernichtung alles Halben und Unzulänglichen offenbart sich der verkündete Gott, als das verzehrende Feuer der Unbedingtheit.

Schon hier treten nebeneinander und gegeneinander die zwei führenden Menschentypen, zwischen denen die innere Geschichte des Judentums sich als ein Kampf austrägt: der Prophet und der Priester. Mose ist der Fordernde, der auf nichts hört als auf die Stimme und nichts anerkennt als die Tat. Aaron ist der Vermittelnde, der den Stimmen ebenso zugänglich ist wie der Stimme und das Volk durch seinen richtungsbaren Formendienst zuchtlos macht. Der Prophet will die Wahrheit, der Priester will die Macht. Es sind ewige Typen in der Geschichte des Judentums.

Im Kampf wurde die jüdische Religiosität aus dem Geiste Moses zur Religion; im Kampf muß sie sich immer wieder mitten in der Religion erneuern, deren Formenzwang sie zu ersticken droht,

muß immer wieder die erstarrte Masse mit ihrer glühenden Forderung umzuschmelzen versuchen. Niemals gelingt es ihr, dem offiziellen Judentum, den geltenden Institutionen die Herrschaft zu entreißen; immer aber wirkt sie, sei es offenbar, sei es heimlich, tief auf das Werden des Volksgeistes ein. Zuweilen erhebt sie die Religion zu einem neuen, höheren Leben. Zuweilen sprengt sie das Gefüge der Gemeinschaft. Zuweilen zerfällt sie nach einem kurzen Aufblühen. Für jede dieser Möglichkeiten gibt uns die Geschichte des Judentums ein repräsentatives Beispiel.

Der Opferkult Israels mag aus dem primitiven Bedürfnis nach einer lebenden Gemeinschaft mit dem Gott durch den sakramentalen Akt etwa eines gemeinsamen Mahles entstanden sein; sicherlich wirkte bald ein ganz anderes Gefühl mit: das Bedürfnis nach einer Hingabe, welche die eigentlich gewollte und gemeinte Selbsthingabe sinnbildlich vertreten und darstellen mochte. Unter der Leitung des Priesters aber wird das Symbol zum Ersatz. Der Opferkult wird so ausgearbeitet und kodifiziert, daß in jeder Lage des Menschenlebens, in jedem Augenblick des Menschenschicksals ein vorgeschriebenes Opfer zur Verfügung steht, um die Verbindung mit

Gott herzustellen, und hinwieder besteht diese Verbindung in nichts anderm mehr, als in dem Opfer. Es tut nun nicht mehr not, wenn Leid einen anfaßt oder die eigne Sünde einen erschreckt, sich ringend, hingegeben, im Sturm der Entscheidung an Gott zu schließen, bis der Schrei der Kreatur verstummt vor der heimlichen Stimme; man bringt das Opfer, man tut, was angeordnet ist, und der Gott ist versöhnt. Wohl tritt Jahwes Opferkult mit dem Anspruch der Wahrheit dem vielfältigen Götzendienst im Volke entgegen, und noch Elija weiß es nicht anders zu sagen, als daß er für Jahwe und wider Baal streitet; aber ob ein Dienst Götzendienst oder Gottesdienst ist, darüber entscheidet nicht, unter welchem Namen man seinen Gott anruft, sondern wie man ihm dient. Das ist die große Erkenntnis der späteren Propheten, die ein Jahrhundert nach Elija zum Volke zu reden beginnen. In Worten einer gebieterischen Leidenschaft verwerfen Amos und Micha, Jesaja und Jeremija den „Greuel" des Opferkults und fordern den wahrhaften Gottesdienst: die „Gerechtigkeit", das heißt das unbedingte Leben mit Gott und mit den Menschen. Die inhaltlichen Bestimmungen, die sittlichen Normen, hat die Bot-

schaft der Propheten mit Lehren anderer Völker gemein; das Einzige, das Jüdische an ihr ist der Atem der Unbedingtheit, der sie durchweht, das Postulat der Entscheidung, das in jedem ihrer Worte und noch in dem fordernden Rhythmus ihrer Sätze tönt: ihre Religiosität. Jede Konstruktion einer „reinen Ethik" des Judentums ist von Grund aus verfehlt; da ist der Kern des Judentums, wo das Unbedingte ein verhülltes Gottesangesicht ist, das in der Menschentat offenbart werden will.

Die Propheten wollten den Opferkult vernichten. Sie haben seine Herrschaft nicht zu schmälern vermocht; der Priester behielt die Führung in Händen. Und doch haben sie die jüdische Religiosität, haben die Seele des Volkstums erneuert; so unsichtbar vollziehen sich die Siege des Geistes.

Im zweiten Reich tritt eine neue religiöse Institution in den Mittelpunkt: die Schrift. Sie wird als der festgelegte Ausdruck der Staatsreligion allmählich kanonisiert. Aus der Fülle überlieferten Materials scheiden dem Priestertum botmäßige Körperschaften alles aus, was ihnen mythisch, verdächtig erscheint. So entsteht das Buch, welches das hinfort allein gültige Schrifttum umfaßt; es wird so

alleingültig, daß alle nicht in den Kanon aufgenommenen Bücher untergehen. Aber nicht bloß über das übrige Schrifttum siegt es, auch über das Leben. Die Schrift ist fortan die Wahrheit; man kann zu Gott nur dadurch gelangen, daß man sich in allem an die Schrift hält. Sie wird aber vom Priester, hernach von dem ursprünglich freier gesinnten Schriftgelehrten nicht als eine im Leben auszugestaltende, mit neuem Lebenssinn zu füllende Verkündigung, sondern als eine Satzung, eine Summe von Vorschriften behandelt, vom Priester formalistisch abgegrenzt, vom Schriftgelehrten dialektisch ausgesponnen, immer aber ins Enge, Starre, Unfreie gewandt, die lebendige Religiosität nicht fördernd, sondern unterbindend. Dieser Tendenz des offiziellen Judentums erwächst einerseits eine mehr vermittelnde Gegenaktion im eigenen Lager, deren späten literarischen Niederschlag wir in der Agada finden, anderseits eine radikalere Gegenaktion in der sich absondernden essäischen Gemeinschaft und der um sie flutenden Bewegung, die zuletzt im Urchristentum mündet. Von beiden gilt in ihrem Verhältnis zur Schrift, was von den Therapeuten gesagt wird: die ganze Gesetzgebung scheine

ihnen einem lebendigen Wesen vergleichbar, dessen Leib die Worte, dessen Seele der verborgene Sinn sei; in diesem schaue die Menschenseele ihr eignes Selbst an. Beide weisen der Veräußerlichung gegenüber, die der Schrift angetan worden war, auf ihre Innerlichkeit hin. Und auch die urchristliche Bewegung wendet sich nicht — wie die Propheten sich gegen den Opferkult wendeten — gegen die Schrift, sondern dagegen, daß deren Sinn vom Unbedingten ins Bedingte gekehrt wird; sie will das Pathos der Forderung wiederherstellen. Aber keiner dieser Strömungen gelingt es, die jüdische Religion zu erneuern; der Agada nicht, weil sie nur fragmentarisch wirkte und ihre Kräfte nicht zusammenschloß; dem Essäismus nicht, weil er sich einer unfruchtbaren Absonderung ergab und nicht ins Volk strebte; das Urchristentum aber war für eine Erneuerung des Judentums verloren, als es sich selber untreu wurde und den großen Gedanken, der es emporgetragen hatte, die Idee der gotterobernden Umkehr, zum gnadenreichen Anschluß an den Christus verengerte: — damals gewann es die Völker und gab das Judentum preis, indem es das Gefüge seiner Gemeinschaft sprengte. Das Christentum

ist von da aus zur Herrschaft über die Völker aufgestiegen, das Judentum in Erstarrung, Erniedrigung, Entartung gesunken; aber sein Kern hat unerschütterlich den Anspruch gewahrt, die wahre Ekklesia, die treugebliebene Gemeinde der göttlichen Unmittelbarkeit zu sein.

Seit der Zerstörung Jerusalems steht die Tradition im Zentrum des religiösen Lebens des Judentums. Ein Zaun wurde um das Gesetz gezogen aus der Absicht, das Fremde und Gefährdende fernzuhalten, aber er hielt oft genug auch die lebendige Religiosität fern. Wohl bedarf die Religiosität der Formen, wenn sie sich in einer Gemeinschaft von Menschen darstellen, eine Gemeinschaft bilden und erhalten, — wenn sie als Religion bestehen will; denn nur in gemeinsamen Lebensformen ist dauernde, von Geschlecht zu Geschlecht gehende religiöse Gemeinschaft möglich. Wenn aber die Religion, statt die Menschen zur Freiheit in Gott zu verbinden, sie unter dem unwandelbaren Gesetz hält und ihr Verlangen nach Freiheit verdammt, — wenn sie, statt ihre Formen als die Bindung zu betrachten, auf deren Grunde sich die wahrhafte Freiheit aufbauen kann, sie als die Bindung betrachtet, die alle

Freiheit ausschließt, — wenn sie, statt dem Gesetz den großen urzeitlichen Zug zu lassen, es in einen wimmelnden Formelnkram verwandelt und die Entscheidung über rechtes und unrechtes Handeln zu einer spitzfindigen Kasuistik ausarten läßt: — dann ist sie nicht mehr Formung, sondern Knechtung der Religiosität. Dieser Prozeß kennzeichnet die Geschichte der jüdischen Tradition. Die Gegenaktion der Religiosität hat zweierlei Gestalt. Die eine ist die von einer Zeit zur andern aufflackernde Auflehnung der Ketzer, oft mit gewaltigen, das ganze Volk aufwühlenden messianischen Bewegungen verbunden. Die zweite ist die stetige, aufbauende Tätigkeit der jüdischen Mystik, die den erstarrten Ritus durch die Idee der Kawwana, der Intention zu beleben und jeder religiösen Handlung einen heimlichen, auf Gottes Schicksal und die Erlösung der Welt gerichteten Sinn zu geben strebt. In der älteren Kabbala wohnt dieser Tendenz noch ein theologisch-allegorisierendes Element inne, das ihr Volkstümlichwerden verhindert. Erst in der späteren lurjanischen Kabbala wird sie unmittelbar-gefühlsmäßig, und im Chassidismus wächst sie zur großen Volksbewegung. Dieser will das Gesetz nicht

schmälern, er will es lebendig machen, will es aus dem Bedingten wieder ins Unbedingte heben: jeder soll durch wahrhaftes Leben selbst eine Thora, ein Gesetz werden. Aus dem Chassidismus hätte die jüdische Religiosität wie nie zuvor erneuert werden können. Aber vom offiziellen Judentum verketzert, verleumdet, denunziert, durch die Schwäche des Volkes, das der Entschiedenheit seiner Lehre noch nicht gewachsen war, entartend, zerfiel er, ehe er sein Werk getan hatte.

Allen drei Bewegungen, der prophetischen, der essäisch-urchristlichen, der kabbalistisch-chassidischen ist es gemeinsam, daß sie nicht darauf ausgehen, das Leben des Menschen zu erleichtern, sondern es zu erschweren, zugleich freilich, es zu beseelen und beseligen. Allen gemeinsam ist der Antrieb, die Entscheidung als die bestimmende Macht in aller Religiosität wiederherzustellen. Durch die Erstarrung des Opferkults, durch die Erstarrung der Schrift, durch die Erstarrung der Tradition wird die freie Entscheidung im Menschen niedergehalten; nicht die aus der Entscheidung geborene, in Unbedingtheit atmende Tat gilt als der Weg zu Gott, sondern die Erfüllung der Vorschriften. Das Prophetentum aber, das Urchristentum, der

Chassidismus besinnen sich auf die Entscheidung als auf die Seele der jüdischen Religiosität und rufen zu ihr auf. Das ist der ewige Sinn dieser Bewegungen für das Judentum, das ist ihr durch nichts zu verkürzendes Recht auf unsere Treue; das macht sie uns wichtig für das Werk der Erneuerung: nicht worin sie ausgingen, sondern woraus sie herkamen, nicht die Formen, sondern die Kräfte. Das sind die Kräfte, die im Judentum nie zulängliche Form, nie Herrschaft gewannen, die vom offiziellen Judentum, das ist von der allzeit herrschenden Unkraft, allzeit niedergedrückt worden sind. Es sind nicht Kräfte von Volkszeiten und Volksteilen, es sind nicht Kräfte der Auflehnung und des Sektierertums, es sind die Kräfte, die den Geisteskampf des lebendigen Judentums gegen die Unfreiheit kämpfen, es sind die ewigen Kräfte. Aus ihnen allein kann die religiöse Erschütterung kommen, ohne die keine Erneuerung des jüdischen Volkstums geraten kann.

Religiosität, sagte ich, ist das Verlangen des Menschen, mit dem Unbedingten lebendige Gemeinschaft zu schließen, und sein Wille, es durch sein Tun zu verwirklichen und in die Menschenwelt einzusetzen. Echte Religiosität hat somit nichts gemein

weder mit den Träumereien schwärmerischer Herzen, noch mit dem Selbstgenuß ästhetisierender Seelen, noch mit den tiefsinnigen Spielen einer geübten Intellektualität. Echte Religiosität ist ein Tun. Sie will das Unbedingte im Stoff der Erde ausformen. Gottes Angesicht ruht unsichtbar im Block der Welt; es muß hervorgeholt, herausgemeißelt werden. Daran arbeiten heißt religiös sein, nichts anderes. Am innigsten und unmittelbarsten ist uns diese Aufgabe zugeteilt im Leben der Menschen, das unserer Einwirkung erschlossen ist wie kein anderes Ding der Welt. Hier wie nirgendwo ist uns eine Vielheit in die Hand gegeben, sie zur Einheit zu bilden, eine gewaltig formlose Masse, in der wir die göttliche Gestalt ausprägen sollen. Die Gemeinschaft der Menschen ist ein angelegtes Werk, das unser harrt; ein Chaos, das wir zu ordnen, eine Diaspora, die wir zu sammeln, ein Widerstreit, den wir zu versöhnen haben. Dies aber können wir einzig dadurch, daß jeder von uns an seiner Stelle, im natürlichen Bereich seines Zusammenlebens mit den Menschen das Rechte, das Einigende, das Gestaltende tut: weil Gott durch ihn nicht geglaubt, nicht erörtert, nicht verfochten, sondern verwirklicht werden will.

Der Mythos der Juden

I.

Wir können uns unser eigenes Gefühl vom Mythos zunächst nicht besser deuten, als wenn wir uns den Sinn des Wortes etwa von Platon mitteilen lassen. Wir finden dann, daß Mythos bedeutet: ein Bericht von göttlichem Geschehen als einer sinnlichen Wirklichkeit. Es ist demnach nicht Mythos zu nennen, wenn das göttliche Geschehen als ein transzendenter Hergang oder als ein Erlebnis der Seele zu erzählen versucht wird: ein theologischer Vortrag, sei er auch von evangelischer Einfalt und Größe, oder eine Nachricht von ekstatischen Visionen, sei sie von noch so erschütternder Sichtbarkeit, stehen außerhalb des eigentlich Mythischen.

Dieser ursprüngliche Gehalt der sprachlichen Überlieferung ist so tief und dauernd berechtigt, daß man es recht wohl begreifen kann, wie sich aus ihm die Ansicht bilden mußte, die mythenbildende Kraft sei einzig jenen Völkern eigen, denen das Göttliche als eine sinnlich gegebene Substanz galt, und die daher auch

sein Tun und Leiden als einen Zusammenhang rein sinnlicher Begebenheiten auffaßten. Man ging weiter und stellte die polytheistisch empfindenden Völker den monotheistisch empfindenden als die mythenschaffenden den mythenlosen gegenüber. Zu diesen, den mythenlosen Völkern, wurde das jüdische gezählt und als solches verherrlicht oder verachtet; verherrlicht, wenn der Beurteilende im Mythos eine niedere Vorstufe der Religion sah, verachtet, wenn er in ihm den sich über aller Religion erhebenden Gipfel des Menschentums, die natürliche und ewige Metaphysik der Menschenseele erblickte. Solche — zumeist recht wirksame — Versuche, das Wesen von Völkern zu bewerten, statt es zu erkennen, sind immer töricht und unnütz; am meisten dann, wenn sie wie hier auf Unkenntnis oder Entstellung der geschichtlichen Realität gegründet sind. Unkenntnis und Entstellung sind ja die Grundpfeiler der modernen rassenpsychologischen Behandlung des Judentums; man entdeckt etwa einen rationalistischen oder utilitaristischen Zug in einigen Aussprüchen oder Gepflogenheiten des offiziellen Judentums und beteuert, den Rationalismus oder den Utilitarismus des Judentums erwiesen zu haben; ohne zu ahnen oder ahnen zu

wollen, daß jenes nur unbedeutende, wiewohl geltungsmächtige Stockungen in der großen, aber demütigen Flut der inbrünstigen, hingegebenen, überzweckhaften jüdischen Volksreligiosität bedeutet. Und die jüdischen Apologetiker hinwieder, deren armseliger Eifer darauf geht, darzulegen, daß das Judentum gar nichts Besonderes, sondern nur die pure Humanität sei, tun das gleiche auf ihre Weise: weil sie selbst in der Korruption des Rationalismus und Utilitarismus befangen sind. So hat man denn auch von beiden Seiten die Existenz von Mythen im Judentum lange Zeit geleugnet. Das war nicht gar schwer. Das nachbiblische Schrifttum blieb in seinem Wesen lange unbekannt: die Agada galt als müßiges Phantasiespiel oder als flache Parabeldichtung, der Midrasch als spitzfindige und unfruchtbare Kommentarsammlung, die Kabbala als sinnlose und groteske Zahlentüftelei, den Chassidismus kannte man kaum dem Namen nach oder tat ihn als eine krankhafte Schwärmerei mit geringschätziger Gebärde ab. Die Bibel aber mochte auch mancher redlichen Erforschung so erscheinen, als sei ihr alles Mythische fremd; ist sie doch in die Form, in der sie auf uns gekommen ist, durch eine vom Geiste des offiziellen spätjüdischen

Priestertums inspirierte Körperschaft gebracht worden, die die nährende Quelle aller wahrhaften Religiosität, den Mythos, als den Erbfeind der Religion, wie sie sie dachte und wollte, ansah und daher aus der Fülle überkommener Schriften alles Mythische nach bestem Wissen ausschied. Glücklicherweise war dieses ihr Wissen kein vollständiges, und manches entging ihr, dessen ursprünglicher Charakter ihr nicht mehr gegenwärtig war. So finden sich in allen Büchern der Bibel versprengte Adern des edlen Erzes. Als sie durch die neue Forschung aufgedeckt wurden, konnte man die Existenz des jüdischen Mythos nicht länger leugnen; aber man bestritt nunmehr seine Selbständigkeit. Wo man bei einem anderen vorderasiatischen Volke ein verwandtes mythisches Motiv fand, wurde es als das Original, das jüdische als Abklatsch gekennzeichnet, und wo man keins fand, da nahm man eben an, das Original sei verlorengegangen. Es tut nicht not, hier diesen Kleinlichkeiten (die dem tief fundierten, aber aussichtslosen Verlangen des heutigen Abendländers entsprungen sind, sein Christentum, auf das er nicht verzichten kann, zu entjuden) nachzugehen; denn was sehr viel wesentlicher ist, als sie einzeln zu widerlegen: die ganze Geschichts-

auffassung, die sie erst möglich macht, ist eine ungeheuerliche Verirrung. Es ist ein verkehrtes und vermessenes Beginnen, einen solchen zyklopischen Bestand wie der Mythenbesitz eines Volkes unter dem kläglich ephemeren Gesichtspunkt der „Originalität" zu betrachten. Wo der Geist vor uns steht, da gilt nicht Originalität, sondern Realität; und die Werke des Geistes sind nicht dazu da, daß wir sie zerlegen und die Produkte der Analyse daraufhin prüfen, ob sie hier zum erstenmal vorkommen — dieses „zum erstenmal" kann nur der kümmerliche Maulwurfsverstand konzipieren, der die unendliche Geschichte des Geistes und seine ewig neuen Bildungen aus dem ewig gleichen Material nicht ahnt —; die Werke des Geistes sind dazu da, als geformte Ganzheit, als einige Gestalt, als Realität empfangen, erlebt, verehrt zu werden. Und eine solche Realität ist der Mythos der Juden, wie wir ihn trotz aller jüdischen und antijüdischen Anschläge uns wiederaufzubauen vermögen. Er mag allerlei „Motive" mit denen anderer Völker gemein haben, und es wird kaum je möglich sein, wahrhaft zu ermitteln, welche davon auf einer Wanderung von Volk zu Volk — wie sie ja alle Völker, die sogenannten produktiven und die sogenannten rezeptiven, ge-

bend und nehmend erfahren — beruhen, welche hingegen auf der Artgemeinsamkeit, die zwischen den Juden und jenen anderen Völkern bestand oder besteht: der Gemeinsamkeit der Formen des Erlebens und der Formen, das Erlebte auszusprechen, aber auch auf der Gemeinsamkeit der Erde und des Schicksals: der Gemeinsamkeit der Inhalte des Erlebens. Das, sage ich, wird wohl nie völlig zu ermitteln sein. Aber nicht das ist uns Nachgeborenen wesentlich, sondern die Reinheit und Größe des schöpferischen Menschentums, das all dies, wie Cellini seinen ganzen Hausrat, in den Gußofen wirft und daraus die unsterbliche Gestalt errichtet. —

Gleichzeitig mit der Bibel wurde auch das spätjüdische Schrifttum, wenn auch nicht in gleichem Grade, Gegenstand der neuen Forschung. Und obgleich auch in ihm, wie in der Bibel, das Walten mythenfeindlicher Elemente, des Rigorismus des Gesetzes und der rabbinischen Dialektik, sich kundgibt und die Äußerung beschränkt, konnte man nicht umhin, darin eine Fülle mythischen Stoffes zu entdecken. Was als willkürliche Kommentierung biblischer Stellen gegolten hatte, erwies sich als ein Schöpfen und Umbilden ältesten Volksguts; sagenhafte Über-

lieferungen, die man bei der Redaktion des Kanons zu ersticken versucht hatte, blühten hier in urweltlichem Reichtum, eine von Mund zu Ohr und wieder von Mund zu Ohr durch die Geschlechter wandernde Übergabe heiliger Geheimnisse, und doch auch ein unablässiges Neuwerden, bis in die große Umdichtung aus dem Geiste der jüdischen Mystik. Wie die antijüdischen Rassentheoretiker nach dem Bekanntwerden der mythischen Elemente der Bibel, so konnten nach dem Bekanntwerden der mythischen Elemente des nachbiblischen Schrifttums die rationalistischen jüdischen Apologetiker die Fiktion, es gebe keinen jüdischen Mythos, nicht länger aufrechterhalten. Sie betraten daher einen neuen Weg: sie unterschieden nunmehr ein negatives, mythologisches und ein positives, monotheistisches Judentum; jenes verwarfen sie als Hemmung und Trübung, dieses feierten sie als die wahre Lehre; sie sanktionierten den Kampf des Rabbinismus gegen den Mythos als die fortschreitende Reinigung eines bedeutenden Ideengehalts und stellten sich gleichsam selbst in diesen Kampf ein. Ein namhafter jüdischer Gelehrter, der dieser Richtung nahesteht, obgleich er sich größere Ziele als die Apologetik setzt, David Neumark, formu-

lierte diese Ansicht in dem Satz: „Die Entwicklungs-geschichte der jüdischen Religion ist in Wahrheit die Geschichte der Befreiungskämpfe gegen die eigene und fremde, altehrwürdige und neugedichtete Mythologie." Dieser Satz enthält eine Wahrheit, aber sie ist so parteiisch ausgedrückt, daß sein Wahrheitsgehalt verdunkelt erscheint. Wir wollen ihn wiederaufhellen und dem Satz eine gerechtere Fassung geben: Die Entwicklungsgeschichte der jüdischen Religion ist in Wahrheit die Geschichte der Kämpfe zwischen dem natürlichen Gebilde der mythisch-monotheistischen Volksreligion und dem intellektuellen Gebilde der rational-monotheistischen Rabbinenreligion. Ich sagte: der mythisch-monotheistischen Volksreligion; denn es ist gar nicht wahr, daß Monotheismus und Mythos einander ausschlössen und ein monotheistisch empfindendes Volk somit der mythenbildenden Kraft entbehren müßte. Vielmehr ist jeder lebendige Monotheismus des mythischen Elements voll, und nur solange er dies ist, ist er lebendig. Allerdings bemühte sich das Rabbinentum in seinem blinden Streben nach „Abgrenzung" des Judentums um die Herstellung eines vom Mythos „gereinigten" Gottesglaubens; aber was es dabei zustande brachte, war ein

elender Homunkulus. Und dieser Homunkulus war der ewige Exilarch, er hatte die Herrschaft über die Geschlechter des Galut; unter seiner Tyrannei mußte die lebendige Kraft des jüdischen Gott-Erlebens, der Mythos, sich in den Turm der Kabbala verschließen oder sich am Spinnrocken der Frauen verstecken oder aus den Mauern des Ghettos in die Welt flüchten: er wurde als Geheimlehre geduldet oder als Aberglaube verachtet oder als Ketzerei verstoßen. Bis der Chassidismus ihn auf den Thron, auf den Thron eines kurzen Tages setzte; von dem er herabgestoßen wurde, um als ein Bettler unsere schwermütigen Träume zu durchirren. Und doch ist er es, dem das Judentum in den Zeiten der Gefahr seine innerste Geschlossenheit verdankte. Nicht Josef Karo, sondern Isaak Lurja hat im sechzehnten, nicht der Gaon von Wilna, sondern der Baalschem hat im achtzehnten Jahrhundert das Judentum wahrhaft gefestigt und abgegrenzt: da sie die Volksreligion zu einer Macht in Israel erhoben und die Persönlichkeit des Volkes erneuerten aus den Wurzeln seines Mythos. Und wenn es den freigelassenen Juden unserer Generation so schwer wird, ihre menschliche Religiosität mit ihrem Judentum zu einer Einheit zu verschmelzen, so ist dies

die Schuld des Rabbinismus, der das jüdische Ideal entmannt hat; wenn aber dennoch der Weg zur Einheit uns noch geöffnet steht und es uns gewährt ist, indem wir unser Menschentum vollenden, zugleich unser Volkstum zu gewinnen, und indem wir nach unserem selbeigenen Gefühl das Göttliche verehren, die Flügel des jüdischen Geistes über unserem Haupte rauschen zu hören, so hat dies uns die hohe Kraft unseres Mythos erwirkt.

2.

Wollen wir das Wesen des monotheistischen jüdischen Mythos erkennen und dadurch zugleich das Wesen des Mythos überhaupt tiefer erfassen lernen, so liegt uns ob, die Entstehung des jüdischen Monotheismus zu betrachten, wie sie sich uns aus der Bibel kundgibt. Wir entdecken dann drei Schichten, die wir klar zu sondern vermögen. Von diesen drei religionshistorischen Schichten — die mit den textgeschichtlichen der modernen Bibelkritik nicht verwechselt werden dürfen — steht die erste unter dem Namen Elohim, die zweite unter dem Namen Jahwe, die dritte benutzt beide Namen, um ein in Wahrheit namenloses Gotteswesen in seiner zwiefachen Erschei-

nung als Allgott und als Volksgott anzudeuten; und jede dieser Schichten hat ihre spezifische Mythologie; in ihnen baut sich der jüdische Mythos auf.

Der Name „Elohim“ tritt in der Bibel gewöhnlich als Singular auf, aber es ist unverkennbar, daß er ursprünglich ein Plural war und etwa „die Gewalten“ bedeutete. Wir finden zahlreiche Spuren dieser Gottvielheit, die nicht in verschiedene, individual bestehende Gestalten von persönlicher Art und persönlichem Leben differenziert ist, sondern gleichsam eine im Wesen gesonderte, im Handeln verbundene Mehrheit kosmischer Kräfte, ein Aggregat schaffender, erhaltender und zerstörender Mächte, eine über die Erde ziehende, sich in sich selber beratende und aus ihrem Rat beschließende Götterwolke darstellt*). Man kann verwandte Erscheinungen bei anderen Völkern aufzeigen; aber das sind alles sekundäre Gottheiten, Hilfsgottheiten — dem monumentalen Monopluralismus des Elohim-Mythos ist nichts anderes an die Seite zu setzen. Einzigartig ist auch seine weitere Entwicklung. Inner-

*) Ich kann an dieser Stelle nur auf Resultate hinweisen; wer unbefangen und mit Verständnis für den Sinn hebräischer Urworte den Bibeltext liest, wird sich die Belege leicht zusammenstellen.

halb der Vielheit des Elohim bildet sich eine dominierende Gewalt, ein namentragendes Hauptwesen heraus, das immer größere Macht an sich reißt und sich endlich, mit den mythischen Insignien eines alten Stammgottes geschmückt, als selbständiger Herrscher loslöst: Jahwe . . . Noch wird gesungen: Wer gleicht Jahwe unter den Söhnen der Götter? Bald aber führt er die Mächte, die ihm einst Gefährten waren, als dienende Heerschar mit sich, mit der er auch seinen Namen ergänzt: Jahwe des Gewaltenheeres, Jahwe Zebaot. Zuletzt sinkt das Elohim zu einem bloßen Attribut herab: Jahwe Elohim wird der Einzige genannt; aber auch in seinen anderen Namen, so in Schaddai, schwingt die einstige Polydämonie nach. Und noch viel später, als er schon ins Unsinnliche gehoben worden ist, redet er zuweilen, als spräche er noch zu der urweltlichen Göttervielheit.

Jahwe ist der göttliche Heros seines Volkes und die uralten Hymnen, die uns wie aus einer früheren geologischen Epoche bewahrt in den prophetischen Schriften, im Hiob, in den Psalmen versprengt erhalten geblieben sind, preisen seine Siegestaten, jede ein echter Mythos: wie er das Untier des Chaos zerschmetterte und unter dem Jubel der

morgendlichen Sterne die Pfeiler der Erde in die Tiefe senkte.

Und nun greift jene supreme Tendenz des Judentums ein, die sich mit keinem Einheitsgebilde bescheidet, sondern von jedem zu einer höheren, vollkommeneren Einheit fortschreitet, und weitet diesen kosmisch-nationalen Jahwe zum Gott des Alls, zum Gott der Menschheit, zum Gott der Seele. Aber der Gott des Alls darf sich nicht mehr am Abend unter den Bäumen seines Paradieses ergehen, und der Gott der Menschheit darf nicht mehr mit Jakob bis zum Morgengrauen ringen, und der Gott der Seele darf nicht mehr im unversehrten Dornbusch brennen. Der Jahwe der Propheten ist keine sinnliche Wirklichkeit mehr; und die alten mythischen Bilder, in denen er verherrlicht wird, sind nur noch Gleichnisse seiner Unaussprechlichkeit. So scheinen denn die Rationalisten nun doch noch recht zu bekommen und der jüdische Mythos ein Ende gefunden zu haben. Aber dem ist nicht so. Schon deshalb nicht, weil das Volk die Idee eines sinnlich nicht erlebbaren Gottes noch Jahrtausende später nicht wahrhaft angenommen hatte. Vor allem aber deshalb nicht, weil die Rationalisten den Begriff des Mythos zu eng und zu klein fassen.

Wir haben damit begonnen, Mythos den Bericht von göttlichem Geschehen als einer sinnlichen Wirklichkeit zu nennen. Aber weder Platon noch unser Sprachgefühl versteht diese Definition so wie die Rationalisten sie verstehen: als ob nur der Erzählung von dem Tun oder Leiden eines als sinnliche Substanz gegebenen Gottes der Name eines Mythos zukäme. Vielmehr ist dies ihr Sinn: daß wir Mythos alle Erzählung von einem sinnlich wirklichen Geschehen zu nennen haben, die es als ein göttliches, ein absolutes Geschehen empfindet und darstellt.

Um dies mit aller Klarheit zu erfassen, müssen wir noch einmal nach dem Allgemeinen ausschauen und danach fragen, wie denn Mythos entsteht.

3.

Die Welterkenntnis des „zivilisierten" Menschen ist getragen von der Funktion der Kausalität, von der Betrachtung der Weltvorgänge in einem empirischen Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen. Durch diese Funktion wird erst eine Orientierung, ein Sichzurechtfinden im unendlichen Geschehen ermöglicht; zugleich aber wird der Sinn des einzelnen Erlebnisses geschwächt, weil es so nur aus seiner Beziehung zu

anderen Erlebnissen, nicht vollkommen aus sich selber erfaßt wird. Beim primitiven Menschen ist die Funktion der Kausalität noch recht schwach ausgebildet. Fast ausgeschaltet ist sie bei ihm Ereignissen gegenüber, die ihm eine Sphäre darstellen, in die forschend, wiederholend, nachprüfend einzudringen nicht in seiner Macht ist, wie Traum und Tod; Menschen gegenüber, die in sein Leben mit einer gebieterischen Dämonie eingreifen, welche er nicht nach der Analogie seiner eigenen Fähigkeiten zu begreifen vermag, wie der Zauberer und der Held. Er reiht diese Ereignisse nicht in den ursächlichen Zusammenhang ein wie die kleinen Begebenheiten seines Tages, er reiht die Taten dieser Menschen nicht in die Kette des Geschehens ein wie die seinen und die seiner Vertrauten, er registriert sie nicht mit kundigem Gleichmut wie das Gewohnte und Verständliche, sondern er nimmt sie, von der kausalen Funktion ungehemmt, mit der ganzen Spannung und Inbrunst seiner Seele in ihrer Besonderheit auf und bezieht sie nicht auf Ursachen und Wirkungen, sondern auf ihren eigenen Gehalt, auf ihren S i n n als Äußerungen des unsagbaren, undenkbaren, nur eben in ihnen sich darstellenden Sinnes der Welt. Daraus ergibt sich die unzulängliche Empirie und Zwecksicher-

heit des Primitiven solchen elementaren Erlebnissen gegenüber, aber zugleich auch sein hohes Gefühl für das Irrationale des einzelnen Erlebnisses, für das, was daran nicht aus anderen Vorgängen zu begreifen, sondern nur aus ihm selbst zu erschauen ist, für seine Bedeutung als Signum eines geheimen, überkausalen Zusammenhangs, für die Anschaulichkeit des Absoluten. Er stellt die Vorgänge in die Welt des Absoluten, des Göttlichen ein: er mythisiert sie. Sein Bericht von ihnen ist eine Erzählung von einem sinnlich-wirklichen Geschehen, die es als ein göttliches, ein absolutes Geschehen empfindet und darstellt: ist Mythos.

Diese mythisierende, mythenbildende Fakultät erhält sich im späteren Menschen trotz aller Entfaltung der kausalen Funktion. In Zeiten hoher Spannung und Intensität des Erlebens fällt gleichsam vom Menschen die Fessel der Kausalitätsfunktion ab: er erkennt das Geschehen der Welt als ein überkausal sinnvolles, als die Äußerung eines zentralen Sinns, der aber nicht etwa mit dem Gedanken, sondern nur mit der wachen Gewalt der Sinne und dem glühenden Schwingen der ganzen Person zu erfassen ist, als eine anschauliche, in aller Vielheit gegebene Wirk-

lichkeit. So etwa ist noch immer das Verhältnis des wahrhaft lebendigen Menschen zu der Gestalt und dem Schicksal des Helden beschaffen; er vermag ihn in die Ursächlichkeit einzustellen und mythisiert ihn dennoch, weil ihm die mythische Betrachtung eine tiefere, ganzere Wahrheit eröffnet als die kausale und ihm so erst die geliebte, beseligende Gestalt im Innersten erschließt.

So ist denn der Mythos eine ewige Funktion der Seele.

Es ist nun seltsam und bedeutsam, wie diese Funktion sich mit der fundamentalen Anschauung der jüdischen Religiosität begegnet und wie sie doch auch wieder in dieser ein wesensverschiedenes, sie umwandelndes Element findet: wie sozusagen von Natur der jüdische Mythos eine geschichtliche Kontinuität darstellt und wie er doch zugleich sein besonderes, den anderen, namentlich den okzidentalen Mythen fremdes Gepräge besitzt.

Die fundamentale Anschauung der jüdischen Religiosität und der Kern des so vielfach mißverstandenen, so grausam rationalisierten jüdischen Monotheismus ist die Betrachtung aller Dinge als Äußerungen Gottes, alles Geschehens als einer Kundgebung des Absoluten. Während dem anderen großen Mono-

theisten des Orients, dem indischen Weisen, wie er sich uns in den Upanischaden darstellt, die sinnliche Wirklichkeit ein Schein ist, den man abstreifen muß, um in die Welt der Wahrheit einzukehren, ist dem Juden die sinnliche Wirklichkeit eine Offenbarung des göttlichen Geistes und Willens. Darum ist für den indischen Weisen, wie später für den Platoniker, aller Mythos eine Metapher, für den Juden ist er ein wahrhafter Bericht von der Kundgebung Gottes auf Erden. Der antike Jude kann gar nicht anders als mythisch erzählen: weil ihm erst dann eine Begebenheit erzählenswert ist, wenn sie in ihrem göttlichen Sinn gefaßt worden ist. Alle erzählenden Bücher der Bibel haben einen Inhalt: die Geschichte von den Begegnungen Jahwes mit seinem Volke. Und später, als er aus der Sichtbarkeit der Feuersäule und der Hörbarkeit des Donners über dem Sinai in das Dunkel und Schweigen der Unsinnlichkeit eingegangen ist, bricht diese Kontinuität des mythischen Erzählens nicht ab; wohl kann Jahwe nicht mehr wahrgenommen werden, aber wahrgenommen werden können alle seine Äußerungen in Natur und Historie. Aus diesen baut sich der unendliche Gegenstand des nachbiblischen Mythos auf.

Es geht wohl schon aus dem Gesagten hervor, was das ist, was ich das besondere Gepräge des jüdischen Mythos genannt habe. Er hebt die Kausalität nicht auf, er setzt nur an die Stelle der empirischen eine metaphysische Kausalität, einen ursächlichen Zusammenhang der erlebten Vorgänge mit dem Wesen Gottes. Das ist aber nicht etwa bloß in dem Sinn gemeint, daß sie von Gott bewirkt sind, sondern immer stärker bildet sich die tiefere und fruchtbarere umgekehrte Konzeption heraus: die von dem Einfluß des Menschen und seiner Tat auf Gottes Schicksal. Diese Anschauung, die schon früh eine zugleich naive und mystische Gestaltung findet und die im Chassidismus ihren höchsten Ausdruck gewinnt, lehrt, daß das Göttliche in den Dingen schlummert und nur durch den erweckt werden kann, der die Dinge in Weihe empfängt und sich in ihnen heiligt. Die sinnliche Wirklichkeit ist göttlich, aber sie muß in ihrer Göttlichkeit *verwirklicht* werden durch den, der sie wahrhaft erlebt. Die Gottesherrlichkeit ist in die Verborgenheit gebannt, sie liegt gebunden auf dem Grunde jeglichen Dinges, und sie wird in jedem Dinge erlöst durch den Menschen, der schauend oder handelnd dieses Dinges Seele freimacht. So ist ein jeder be-

rufen, mit seinem eigenen Leben Gottes Schicksal zu bestimmen; so steht jeder Lebendige tief verwurzelt im lebendigen Mythos.

Diesen zwei Konzeptionen entsprechen die zwei Grundformen, in denen sich der jüdische Mythos ausgebildet hat: die Sage von den Taten Jahwes und die Legende vom Leben des zentralen, des vollkommen verwirklichenden Menschen. Die eine folgt dem Gang der Bibel, so daß sich um den Bestand der Schrift eine zweite, gleichsam eine in unzähligen Schriften verstreute Sagenbibel geformt hat; doch schließt sich auch manches Stück späterer Geschichte und manche zeitlich nicht lokalisierte Erzählung an. Die zweite Grundform berichtet zunächst von einigen biblischen Personen, insbesondere von jenen geheimnisvollen Gestalten, die der kanonische Text vernachlässigt hat, wie Henoch, der aus Fleisch zu Feuer gewandelt wurde und aus einem Sterblichen zu Matatron, dem Fürsten des göttlichen Angesichtes; sodann erzählt sie in kosmischer Weite das Leben der heiligen Männer, die über die innere Welt herrschten, von Jeschua aus Nazareth bis zu Israel dem Sohne Eliesers, dem Baalschem. Die erste stellt gleichsam den ewigen Zusammenhang, die

zweite die ewige Erneuerung dar. Die eine lehrt uns, daß wir Bedingte sind; die andere, daß wir Unbedingte werden können. Die eine ist der Mythos der Welterhaltung, die andere der der Welterlösung.

Die jüdische Mystik

Die jüdische Mystik ist eine ununterbrochene Über-
lieferung, deren Anfang wir nicht kennen. Man hat
diese Überlieferung lange Zeit zu leugnen gesucht; sie
kann heute nicht mehr angezweifelt werden. Man hat
nachgewiesen, daß sie von persischen, dann von spät-
griechischen, dann von albigensischen Quellen gespeist
wurde; sie hat die Kraft des eigenen Stromes be-
hauptet, der allen Zufluß aufnehmen konnte, ohne
von ihm bezwungen zu werden. Freilich werden wir
sie nicht mehr so ansehen dürfen, wie ihre alten Mei-
ster und Jünger es taten: als Kabbala, das heißt: als
„Übernahme" der Lehre von Mund zu Ohr und wieder
von Mund zu Ohr, in solcher Weise, daß jedes Ge-
schlecht sie empfinge, aber jedes in einer weiteren und
reicheren Offenbarung und Ausdeutung, bis am
Ende der Zeiten die restlose Wahrheit verkündet
würde; doch werden wir ihre Einheit, ihre Besonder-
heit und ihre starke Bedingtheit durch die Art und
das Schicksal des Volkes, aus dem sie heraufwuchs,
anerkennen müssen. Die jüdische Mystik mag recht

ungleichmäßig erscheinen, oft trüb, zuweilen kleinlich, wenn wir sie an Eckhart, an Plotinos, an Laotse messen; sie wird ihre Brüchigkeit nicht verbergen können, wenn man sie neben den Upanischaden betrachten wollte. Sie bleibt die wunderbare Blüte eines uralten Baumes, deren Farbe fast allzu grell, deren Duft fast allzu üppig wirkt, und die doch eines der wenigen Gewächse innerer Seelenweisheit und gesammelter Ekstase ist.

Die mystische Anlage ist den Juden von Urzeiten her eigen, und ihre Äußerungen sind nicht, wie es gewöhnlich geschieht, als eine zeitweilig auftretende bewußte Reaktion gegen die Herrschaft der Verstandesordnung aufzufassen. Es ist eine bedeutsame Eigentümlichkeit des Juden, die sich in den Jahrtausenden kaum gewandelt zu haben scheint, daß sich die Extreme bei ihm aneinander entzünden, schneller und mächtiger als bei irgendeinem anderen Menschen. So geschieht es, daß mitten in einem unsäglich begrenzten Dasein, ja gerade aus seiner Begrenztheit heraus plötzlich mit einer Gewalt, die nichts zu bändigen vermag, das Schrankenlose hervorbricht und nun die widerstandslos hingegebene Seele regiert. Für diese Macht des Unbegreiflichen in enger

Stille mag uns die Gottesvision Elijas ein Sinnbild sein.

Ein Anderes, Wesentlicheres kam hinzu. Wenn jede Seele sich ihre natürliche Substanz aus den kräftigen, wertbetonten Bildern formt, die sie mit ihren Sinnen aufgenommen und mit ihrem Gefühl gefaßt hat, so scheint die Seele des Juden an dieser natürlichen Substanz arm zu sein. Unvergleichlich mehr motorisch als sensorisch veranlagt, reagiert er auch in seinem ganz innerlichen geistigen Leben sehr viel intensiver, als er empfängt. Er gestaltet das Empfangene mehr zu Wortgedanken, Begriffen, als zu Bildgedanken, Vorstellungen, aus. Den vom Subjekte unabhängigen Gegenständen unendlich fremd, nur für die den Funktionen des Subjektes unterworfenen Gegenstände verständnisvoll (sogar für Spinoza ist die Natur more geometrico darlegbar), existiert der Jude weniger in Substanz, als in Relation. Er hat den höchsten Sinn für die allgemeinen und offenbaren, wie für die heimlichen und besonderen Beziehungen des Kosmos und der Psyche und weiß sie in mathematischen Formeln und in logischen Definitionen festzulegen oder in Rhythmen und Melodien auf das Meer der Ewigkeit auszu-

schicken. Aber er hat einen geringen Sinn für die ganze Wirklichkeit eines Baumes, eines Vogels, eines Menschen, der für sich ein absolutes, unerschöpflich reiches, so geartetes Dasein einschließt. Und sehr selten vermag er schaffend Dinge, Gegenstände, Gestalten sichtbar, greifbar, fühlbar hinzustellen. Und so verläuft auch sein Leben selbst mehr in der Beziehung, als in dem Wesen: er opfert sich dem Nutzen hin, wenn er eine enge, er bringt sich einer Idee dar, wenn er eine weite Seele hat; niemals aber oder fast niemals lebt er mit den Dingen, sie geruhig pflegend und fördernd, liebreich zu der Welt und sicher in seinem Bestande. Es gibt jedoch ein Element, das all dies in gewisser Weise ersetzt, indem es der Seele des Juden einen Kern, eine Sicherheit, eine Substanz gibt, allerdings keine sensorische, objektive, sondern eine motorische, subjektive. Das ist das Pathos. Ich vermag es nicht zu analysieren, noch auch in eine Definition zu fassen. Es ist ein eingeborenes Eigentum, das sich einst mit allen anderen Qualitäten des Stammes aus dessen Orte und dessen Geschicken heraus gebildet hat. Will man es immerhin umschreiben, so darf man es vielleicht als das Wollen des Unmöglichen bezeichnen. Es streckt die Arme aus,

das Schrankenlose zu umfangen. Es trägt eine schlechthin unerfüllbare Forderung, wie das Pathos Mose und der Propheten die Forderung der absoluten Gerechtigkeit, wie das Pathos Jesu und Pauli die Forderung der absoluten Liebe; oder eine schlechthin unerfüllbare Absicht, wie das Pathos Spinozas die Absicht, das Sein zu formulieren; oder ein schlechthin unerfüllbares Verlangen, wie das Pathos Philons und der Kabbala das Verlangen nach der Vermählung mit Gott, die im Sohar „Siwwug" genannt wird. So wird die Seele, die in den wirklichen Dingen keinen Boden finden kann, von ihrer Leere und Unfruchtbarkeit erlöst, indem sie in dem Unmöglichen Wurzel schlägt.

Kommt demnach die Kraft der jüdischen Mystik aus einer ursprünglichen Eigenschaft des Volkes, das sie erzeugt hat, so hat sich ihr des weiteren auch das Schicksal des Volkes eingeprägt. Das Wandern und das Martyrium der Juden haben ihre Seelen immer wieder in die Schwingungen der letzten Verzweiflung versetzt, aus denen so leicht der Blitz der Ekstase erwacht. Zugleich aber haben sie sie gehindert, den reinen Ausdruck der Ekstase auszubauen, und sie verleitet, Notwendiges, Erlebtes mit Überflüssigem,

Aufgeklaubtem durcheinanderzuwerfen, und in dem Gefühle, das Eigene vor Pein nicht sagen zu können, am Fremden geschwätzig zu werden. So sind Schriften wie der „Sohar", das Buch des Glanzes, entstanden, die ein Entzücken und ein Abscheu sind. Mitten unter rohen Anthropomorphismen, die durch die allegorische Ausdeutung nicht erträglicher werden, mitten unter öden und farblosen Spekulationen, die in einer verdunkelten, gespreizten Sprache einherstelzen, leuchten wieder und wieder Blicke der verschwiegenen Seelentiefen und Offenbarungen der letzten Geheimnisse auf. Das Pathos erniedrigt sich oft genug zur Rhetorik; diesem Sündenfall waren die Juden von jeher ausgesetzt, und nicht immer bloß die mittelmäßigen. Aber immer wieder macht sich das Pathos frei und ist reiner und größer als zuvor. Am größten, wenn es die Gefahr erkennt, die ihm vom Worte droht. Sich mitteilend, weil es nicht anders kann, fühlt es doch die Unzulänglichkeit aller Mitteilung, fühlt die Unaussprechlichkeit des Erlebnisses, und glüht auf in Angst, von der eigenen Rede geschändet zu werden. „Komm und schau!" heißt es im „Sohar"; „Denken ist der Anfang von allem, was ist; aber also seiend ist es in sich beschlossen und unbekannt . . . Das wirk-

liche Denken ist mit dem Nichts verbunden und löst sich nicht von ihm." Und als ein fremder Greis den Jüngern Simons ben Jochai, des legendären Urmeisters der Kabbala, die Unvergänglichkeit der Energie verkündet — „Nichts fällt ins Leere, auch nicht die Worte und die Stimme des Menschen; alles hat seinen Ort und seine Bestimmung" —, da fahren sie vor ihm zurück, aber sie fürchten nicht für sich, sondern für ihn, der gesprochen hat; sie reden zu ihm: „O Greis, was hast du getan? Hätte es nicht besser getaugt, das Schweigen zu bewahren? Denn nun bist du davongetragen, ohne Segel und Mast, auf einem ungeheuern Meer. Wenn du aufsteigen wolltest, könntest du es nicht mehr, und im Niedersinken findest du den Abgrund ohne Boden."

In der Zeit des Talmuds war die mystische Lehre noch ein Geheimnis, das man nur einem „Meister in Künsten und kundig des Flüsterns" anvertrauen durfte, und von den Essäern wissen wir aus Josephus, wie sorgsam sie das Mysterium behüteten und die geheimen Schriften, die ihnen als uralt galten. Erst später greift die Lehre über das Gebiet der Sekte und der persönlichen Übergabe hinaus. Die erste uns er-

haltene Schrift, das pythagoreisierende „Buch der Schöpfung“, ist wahrscheinlich zwischen dem siebenten und dem neunten Jahrhundert entstanden, und der „Sohar“ stammt — jedenfalls in seiner jetzigen Redaktion — aus dem Ende des dreizehnten; zwischen beiden liegt die Zeit der eigentlichen Entwicklung der Kabbala. Aber noch lange bleibt die Beschäftigung mit ihr auf enge Kreise beschränkt, mochte sie sich auch über Frankreich, Spanien, Italien und Deutschland bis nach Ägypten und Palästina erstrecken. All die Zeit bleibt auch die Lehre selbst dem Leben fremd: sie ist Theorie im neoplatonischen Sinne, Gottschauen, und verlangt nichts von der Wirklichkeit menschlichen Daseins; sie fordert nicht, daß man ihr nachlebe, sie hat keine Fühlung mit dem Handeln, das Reich der Wahl, das der späteren jüdischen Mystik, dem Chassidismus, alles bedeutete, ist ihr nicht unmittelbar lebendig; sie ist außermenschlich und berührt sich nur in der Betrachtung der Ekstase mit der seelischen Realität. Sie steht zwei anderen Mächten im Judentum gegenüber, der harten, allem persönlichen Leben feindlichen, um das „Gesetz“ besorgten Strenggläubigkeit und dem von Aristoteles bestimmten, naturfernen Rationalismus, aber sie setzt dem Ethos der einen

und dem des anderen kein eigenes entgegen, und so dringt ihr Sinn nicht ins Volk.

Erst in den letzten Zeiten dieser Epoche werden neue Kräfte offenbar. Die Vertreibung der Juden aus Spanien gab der Kabbala den großen messianischen Zug. Der einzige energische Versuch der Diaspora, im Exil eine kulturschaffende Gemeinschaft und eine Heimat im Geiste zu begründen, hatte in Trümmern und Verzweiflung geendet. Der alte Abgrund tat sich wieder auf, und aus ihm stieg wieder, wie immer, der alte Erlösungstraum empor, ragend und gebieterisch wie nie zuvor seit den Tagen der Römer. Die Sehnsucht brennt: das Absolute *muß* Wirklichkeit werden. Auch der Messianismus der Juden war von jeher ein Wollen des Unmöglichen. Die Kabbala konnte sich ihm nicht verschließen. Sie nannte das Reich Gottes auf Erden „die Welt der Vollendung". Sie nahm die Inbrunst des Volkes in sich auf. Und als sie es tat, zog sie im Volke ein, wie der Messias selbst in seiner Stadt.

Die um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts beginnende neue Ära der jüdischen Mystik, die den ethisch-ekstatischen Akt des Einzelnen als Mitschaffen an der Erlösung verkündet, wird durch Isaak Lurja

eröffnet. Er, der hundert Jahre vor Locke lehrte, alles Seiende bestehe aus Substanz und Erscheinung und es sei keine objektive Erkenntnis gegeben, war in seinen Gedanken über die Emanation der Welt aus Gott und die demiurgischen Zwischenpotenzen fast durchaus von der älteren Kabbala abhängig; aber in seiner Darstellung der unmittelbaren Wirkung der Menschenseele, die sich läutert und vollendet, auf Gott und Welterlösung gibt er den alten Weisheiten eine neue Gestalt und eine neue Folge.

Schon im Talmud heißt es, der Messias werde kommen, wenn alle Seelen in das leibliche Leben eingetreten sein würden. Die Kabbalisten des Mittelalters glaubten zu erkennen, ob die Seele eines Menschen, der vor ihnen stand, aus der Welt des Ungeborenen in ihn niedergestiegen oder mitten in ihrer Wanderung bei ihm eingekehrt sei. Der Sohar und die spätere Kabbala bauten die Lehre aus, die wir bei Lurja endgültig gefaßt finden. Es gibt danach zwei Formen der Metempsychose: den Kreisgang oder die Wanderung, Gilgul, und den Überschwang oder die Schwängerung, Ibbur. Gilgul ist das Eintreten von Seelen, die auf der Fahrt sind, in einen Menschen im Augenblick seiner Zeugung oder Geburt. Aber

auch ein bereits mit einer Seele begabter Mensch kann in irgendeinem Moment seines Lebens eine oder mehrere Seelen empfangen, die sich mit seiner vereinigen, wenn sie mit ihr verwandt, das heißt, aus derselben Ausstrahlung des Urmenschen entstanden sind. Die Seele eines Toten verbindet sich der eines Lebenden, um ein vollendetes Werk, das sie im Sterben lassen mußte, vollbringen zu können. Ein hoher abgeschiedener Geist steigt in ganzer Lichtfülle oder in einzelnen Strahlen zu einem unfertigen hinab, um bei ihm zu wohnen und ihm zur Vollendung beizustehen. So wird Prophetie geboren. Oder zwei unvollkommene Seelen vereinigen sich, um einander zu ergänzen und zu läutern. Kommt über eine dieser Seelen Schwäche und Hilflosigkeit, dann wird die andere ihre Mutter, trägt sie in ihrem Schoße und nährt sie mit dem eigenen Wesen. Auf allen diesen Wegen vollzieht sich die Reinigung der Seelen von der Urtrübung und die Erlösung der Welt aus der ersten Verwirrung. Ist dieses getan, haben alle die Wegreise vollzogen, dann erst zerbricht die Zeit, und das Gottesreich hebt an. Als letzte steigt die Seele des Messias ins Leben herab. Durch ihn geschieht die Vergöttlichung der Welt.

Lurjas eigentümliche Tat ist, daß er diesen Welt-prozeß auf die Haltung einiger Menschen stellen wollte. Er verkündete, eine unbedingte Lebensführung derer, die sich der Erlösung weihen, in Tauchbädern und Nachtwachen, in ekstatischer Betrachtung und vollkommner Liebe zu allem und allen, würde die Seelen gleichsam in einem Sturme läutern und das messianische Reich herbeirufen.

Das Grundgefühl, dessen ideelle Äußerung diese Lehre war, fand nahezu hundert Jahre später seinen elementaren Ausdruck in der großen messianischen Bewegung, die den Namen Sabbatai Zewis trägt. Sie war eine Entladung der unbekannten Volkskräfte und eine Offenbarung der verborgenen Wirklichkeit der Volksseele. Die scheinbar unmittelbarsten Werte, das heile Leben und der Besitz, waren plötzlich schal und nichtswürdig geworden, und die Menge vermochte es, diesen zu verlassen wie ein überflüssiges Gerät und jenes nur noch mit leichter Hand zu halten wie ein Gewand, das dem Laufenden entgleitet und das er, wenn es ihn allzusehr hemmt, die Finger öffnend fahren läßt, um nackt und frei das Ziel zu ereilen. Der vermeintlich vom Verstand regierte Stamm entbrannte im Eifer um die Botschaft.

Auch diese Erhebung brach zusammen, jämmerlicher und entsetzlicher zugleich als irgendeine der früheren. Und nun verinnerlicht sich der Messianismus wieder. Das eigentliche Zeitalter der Mortifikation beginnt. Der Glaube, durch mystische Übung die oberen Welten zwingen zu können, dringt immer tiefer ins Volk ein. Um das Jahr 1700 vollzieht sich jener asketische Zug der Fünfzehnhundert in das Heilige Land, der in Tod und Elend aufgeht. Aber auch Einzelne bereiten sich in rücksichtsloser Entäußerung. In Polen namentlich reift in vielen der Wille, sich und die Welt zu entsühnen. Manche von ihnen ziehen, da keine einzelne Kasteiung ihnen genugtun kann, auf die Wanderung, „in die Verbannung", wie sie es nennen, nehmen nirgends Speise oder Trank an, und wandern so, von ihrem Willen getragen, bis mit ihrer Kraft auch ihr Leben erlischt und sie auf fremdem Orte unter Fremden tot hinfallen.

Diese Märtyrer des Willens sind die Vorläufer der letzten und höchsten Entwicklung der jüdischen Mystik, des um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts entstandenen Chassidismus, der sie zugleich fortsetzte und widerlegte. Der Chassidismus ist die Ethos gewordene Kabbala. Aber das Leben, das er lehrt, ist nicht

Askese, sondern Freude in Gott. Chassid bedeutet: der Fromme; aber der Chassidismus ist kein Pietismus. Er entbehrt aller Sentimentalität und Gefühlsostentation. Er nimmt das Jenseits ins Diesseits herüber und läßt es in ihm walten und es formen, wie die Seele den Körper formt. Sein Kern ist eine höchst gotterfüllte und höchst realistische Anleitung zur Ekstase, als zu dem Sinn und dem Gipfel des Daseins. Aber die Ekstase ist hier nicht, wie etwa bei der deutschen Mystik, ein „Entwerden" der Seele, sondern deren Entfaltung; nicht die sich beschränkende und entäußernde, sondern die sich vollendende Seele mündet in das Absolute. In der Askese schrumpft das geistige Wesen, die Neschama, zusammen, sie erschlafft, wird leer und trübe; nur in der Freude kann sie wachsen und sich erfüllen, bis sie, alles Mangels ledig, zum Göttlichen heranreift. Niemals hat eine Lehre das Gottfinden mit einer solchen Kraft und in einer solchen Reinheit auf das Selbstsein gestellt.

Wieder war es Polen, das sich schöpferisch erwies, und vor allem die steppenreiche Ebene der Ukraine. Polen hatte eine feste, durch die fremde, verachtende Umwelt in sich gestärkte jüdische Gemeinschaft, und zum erstenmal seit der spanischen Blüte entwickelte

sich hier ein eigenes Leben in Werken und Werten, eine dürftige und gebrechliche aber selbständige Kultur. Waren so die Voraussetzungen für geistiges Wirken überhaupt gegeben, so konnte eine mystische Lehre doch nur auf dem Boden der Ukraine emporwachsen. Hier herrschte seit den kosakischen Judenmetzeleien unter Chmielnicki ein ähnlicher Zustand der tiefsten Unsicherheit und Verzweiflung, wie jener, der einst nach der Vertreibung aus Spanien die Kabbala verjüngte. Und dann war der Jude hier nicht, wie in den übrigen polnischen Ländern, ein Städter, der in dem engen rabbinischen Studium vertrocknete oder in der Atmosphäre der geschäftigen Masse verflachte, sondern zumeist ein Dörfler, einsamer und sich selbst näher, begrenzt im Wissen, aber ursprünglich im Glauben und stark in seinem Traume von Gott.

Der Begründer des Chassidismus war Israel aus Miedzyborz, der „Baal schem", das ist Meister des wunderwirkenden Gottesnamens, genannt wurde. Um ihn und seine Jünger spann sich eine farbenreiche und innige Legende. Er war ein schlichter, wahrhaftiger Mann, unerschöpflich an Inbrunst und lenkender Gewalt.

Die Lehre des Baalschem ist uns sehr unvollkommen erhalten. Er selbst schrieb sie nicht nieder; und auch mündlich teilte er, wie er einmal sagte, nur das mit, was ihn wie ein allzu volles Gefäß überquellen machte. Unter seinen Schülern scheint er keinen als würdig befunden zu haben, seinen Gedanken restlos aufzunehmen; ein Gebet von ihm wird überliefert: „Herr, dir ist bewußt und offenbar, wie vieles in mir an Erkennen und Vermögen ruht, und da ist kein Mensch, dem ich es kundtun könnte.“ Von dem aber, was er lehrte, scheint das meiste ganz unzulänglich niedergeschrieben worden zu sein, oft gänzlich entstellt. Beim Durchblicken einer solchen Niederschrift soll er einmal ausgerufen haben: „Hier ist nicht ein Wort, das ich gesagt hätte.“

Dennoch ist der wirkliche Sinn seiner Grundlehren unverkennbar.

Gott, so lehrt der Baalschem, ist das Wesen jedes Dinges. Wer, ungeblendet vom Schein, in das Wesen der Dinge schaut, der schaut Gott. Gott spricht nicht aus den Dingen, sondern er denkt in den Dingen; und so kann er nur mit der innersten Kraft der Seele empfangen werden. Ist diese Kraft freigemacht, dann ist es dem Menschen an jedem Orte und

zu jeder Zeit gegeben, sich mit Gott zu vereinigen. Jede Handlung, die in sich geweiht ist, mag sie noch so niedrig und sinnlos erscheinen dem von außen Herankommenden, ist der Weg zum Herzen der Welt. In allen Dingen, auch in den scheinbar völlig toten, wohnen Funken des Lebens, die in die bereite Seele fallen. Was wir das Böse nennen, ist kein Wesen, sondern ein Mangel; es ist „Gottes Exil", die unterste Stufe des Guten, der Thron des Guten; es ist — in der Sprache der alten Kabbala — die „Schale", die das Wesen der Dinge umgibt und verhüllt.

Es gibt kein Ding, das böse und der Liebe unwürdig wäre. Auch die Triebe des Menschen sind nicht böse; „je größer ein Mensch," heißt es schon im Talmud, „desto größer ist sein Trieb"; aber der Reine und Geheiligte macht aus seinem Trieb „einen Wagen für Gott", er löst ihn von aller Schale ab und läßt seine Seele sich daran vollenden. Der Mensch soll seine Triebe in ihren Tiefen fühlen und sie besitzen. „Er soll den Stolz lernen und nicht stolz sein, den Zorn kennen und nicht zürnen. Der Mensch vermag sich mit allen Wonnen zu kasteien. Er vermag zu blicken nach welchem Orte er will und sich nicht über seine vier Ellen hinaus zu ver-

lieren; Worten des Scherzes zu lauschen und sich zu betrüben. Und so geschieht es, daß er hier sitzt und sein Herz ist oben, er ißt und vergnügt sich in dieser Welt und genießt aus der Welt der geistigen Seligkeit." Das Schicksal des Menschen ist nur der Ausdruck seiner Seele: wessen Gedanken an unreinen Dingen umherstreifen, erlebt Unreines, wer sich ins Heilige versenkt, erfährt das Heil. Des Menschen Denken ist sein Sein: wer an die obere Welt denkt, ist in ihr. Alles äußere Gesetz ist nur ein Aufstieg zum inneren; der letzte Zweck des Einzelnen ist, selbst ein Gesetz zu werden. In Wahrheit ist die obere Welt kein Außen, sondern ein Innen; es ist „die Welt des Gedankens".

Ist demnach das Leben des Menschen in jedem Punkte und in jeder Tätigkeit dem Absoluten geöffnet, so soll er es auch in Weihe leben. Jeder Morgen ist eine neue Berufung. „Er erhebe sich eilend und in Eifer von seinem Schlafe, denn er ist geheiligt und ein anderer Mensch worden und ist würdig zu erzeugen und ist wie Gott, der die Welten erzeugt." Auf allen Wegen findet der Mensch Gott, und alle Wege sind voll der Einung. Aber der reinste und unmittelbarste ist der Weg des Gebetes. Wer in seinem Feuer betet, in dessen Kehle redet Gott selbst das

innere Wort. Dieses ist das Erlebnis; das äußere Wort ist nur sein Gewand. „Wie von brennenden Hölzern der Rauch emporsteigt, aber die schweren Teile am Boden haften und zu Asche werden, so steigt vom Gebete nur der Wille und die Inbrunst empor, aber die äußeren Worte zerfallen zu Asche." Je höher die Inbrunst, je gewaltiger die Intentionskraft, Kawwana, desto unbedingter ist die Vereinigung. „Es ist eine große Gnade von Gott, daß der Mensch nach dem Gebete am Leben bleibt, denn nach der Natur müßte er sterben, weil er seine Kraft begraben und in sein Gebet eingetan hat, wegen der Kawwana, die er hegt . . . Er denke vor dem Gebete, daß er bereit ist zu sterben um der Kawwana willen." Aber das Gebet soll nicht in Pein und Buße, sondern in großer Freude geschehen. Freude allein ist wahrhafter Gottesdienst.

Die Lehre des Baalschem fand bald Eingang im Volke, das ihrer Idee nicht gewachsen war, aber ihr Gottesgefühl mitschwingend empfing. Die Frömmigkeit dieses Volkes hatte von jeher einen Hang zum mystisch Unmittelbaren; sie nahm die neue Botschaft auf wie einen erhobenen Ausdruck ihrer selbst. Die Verkündigung der Freude in Gott wirkte nach einem

Jahrtausend freudenbarer, freudenfeindlicher Gesetzesherrschaft wie eine Befreiung. Dazu kam, daß das Volk sich bisher einer durchaus unfruchtbaren, wirklichkeitsfremden, tatenlosen, aber nie angezweifelten „geistigen Aristokratie" von Talmudgelehrten gegenüber gesehen hatte. Nun wurde es mit einem Schlag von diesem Gegensatz erlöst und auf den eigenen Wert gestellt. Nun wurde ihm gesagt, nicht das Wissen entscheide über den Rang eines Menschen, sondern die Reinheit und Weihe seiner Seele, das ist: seine Gottnähe. Die neue Lehre kam wie eine Offenbarung dessen, was man bisher nicht zu ahnen wagte. Sie wurde wie eine Offenbarung aufgenommen.

Natürlich sagte die Orthodoxie der neuen Ketzerei, der Chassidut, den Krieg an und führte ihn mit allen Mitteln, Bannspruch, Synagogenschließung und Bücherverbrennung, Gefangennahme und öffentlicher Mißhandlung der Führer, schrak auch vor Denunziationen an die Regierung nicht zurück. Dennoch konnte hier der Ausgang des Kampfes nicht zweifelhaft sein: die religiöse Starrheit konnte der religiösen Erneuerung nicht standhalten. Ein gefährlicherer Gegner erstand dieser später in der Haskala, der jüdischen Aufklärungsbewegung, die im Namen des

Wissens, der Zivilisation und Europas gegen den „Aberglauben" auftrat. Aber auch sie, die die Gottessehnsucht des Volkes widerlegen wollte, hätte der Bewegung, die diese Sehnsucht stillte, nicht ein Fußbreit Bodens abzuringen vermocht, wenn nicht im Chassidismus selbst eine Zersetzung begonnen hätte, die ihn zu der Entartung brachte, in die er heute versenkt ist. Ihre erste Ursache bestand darin, daß der Chassidismus auch nach außenhin eine Forderung des Unmöglichen war: daß er vom Volke eine seelische Intensität und Sammlung verlangte, die es nicht besaß. Er gab ihm die Erlösung, aber um einen Preis, den es nicht zahlen konnte. Als die Brücke zu Gott wies er eine Reinheit und Geklärtheit des Blickes, eine Spannung und Konzentration des geistigen Lebens, deren immer nur wenige fähig sind, er aber sprach zu vielen. Und so entstand aus der Seelennot des Volkes eine Institution von Mittlern, welche Zaddikim, das ist Gerechte genannt wurden. Die Theorie des Mittlers, der in beiden Welten lebt und das Bindeglied zwischen ihnen ist, durch den das Gebet emporgetragen und der Segen herabgebracht wird, entwickelte sich immer üppiger und überwucherte zuletzt alle andere Lehre. Der Zaddik machte

die chassidische Gemeinde reicher an Gottessicherheit, aber ärmer an dem einzig Wertvollen: dem eigenen Suchen und Eifern. Dazu kam der wachsende äußere Mißbrauch. Zuerst wurden nur wirklich Würdige, meist Schüler und Schülers-Schüler des Baalschem, zu Zaddikim erhoben. Aber weil der Zaddik von seiner Gemeinde reichlichen Lebensunterhalt bekam, um sich ganz seinem Dienste ergeben zu können, drängten sich bald niedrige Menschen zur Pfründe, und weil sie nicht anderes bieten konnten, verschafften sie sich durch allerlei Wundertuerei ein Anrecht. Allmählich entstanden richtige Dynastien von Zaddikim. Mochte deren Prachtliebe auch zuweilen der Größe nicht ermangeln, so riß doch gleichzeitig eine Gaukelei und Heuchelei ein, die die Reineren abstieß, die Bestimmbaren erniedrigte und die dunkelste Menge herbeizog. So artete der Chassidismus zuletzt in wüstes Sektenwesen aus.

Rabbi Nachman von Bratzlaw

Von einer tiefen Tragik ist die Zeit der beginnenden Entartung des Chassidismus getragen. Da stehen Männer auf, die den Verfall kommen sehen und ihn aufhalten wollen, aber sie vermögen es nicht. Neben denen, die abseits vom Zaddikismus den reinen Gedanken der Lehre wiederherzustellen versuchten, aber nicht so volkstümlich wurden, daß sie der Zersetzung in Wahrheit entgegengewirkt hätten, gab es auch solche, die die Verkehrtheiten des Zaddiktums wohl erkannten, aber es nicht vernichten, sondern heilen wollten, indem sie an Stelle des leeren und verlogenen Wundertuers den geweihten und in der Hingabe lebenden Mittler forderten. Diese zerbrachen an der Kleinheit der Menschen. Wie die Propheten Israels, so waren auch diese seine späten Söhne keine Reformer, sondern Revolutionäre; sie forderten nicht das Bessere, sondern das Unbedingte; sie wollten nicht erziehen, sondern erlösen. Unter ihnen der Größte, der Reinste, der Tragischste ist Rabbi Nachman ben Ssimcha, der nach dem Hauptorte

seines Wirkens Rabbi Nachman von Bratzlaw genannt wird. Er sann darauf, „der Krone den alten Glanz wiederzugeben". Der Zorn wider die Tempelschänder brannte in ihm: „Dem bösen Geiste," pflegte er zu sagen, „kommt es schwer an, sich mit der ganzen Welt zu mühen, um sie vom wahren Wege abzuleiten; darum setzt er einen Zaddik dahin und einen Zaddik dorthin." Er wollte nicht „ein Führer sein wie die Führer, zu denen die Frommen fahren und wissen nicht, warum sie fahren". Er hatte einen großen Traum vom Zaddik, der „die Seele des Volkes" ist. Diesem Traum opferte er alles Glück und alle Hoffnung seines persönlichen Lebens hin. In ihn legte er all sein Ringen und alle seine Gewalten. Um seiner willen verlor er seine liebsten Menschen. Durch ihn war er arm und von Feinden umgeben bis an sein Ende. Aus ihm fand er, jung und vor dem Vollbringen, seinen Tod. Und weil er so ganz in seinem Traume lebte, verschmähte er es, seine Lehre niederzuschreiben, so daß wir, wie von dem ersten Meister des Chassidismus, auch von dem letzten keine wahrhafte und unmittelbare Botschaft besitzen und uns nur aus den fragmentarischen und offenbar entstellenden Berichten seiner Schüler, die mit ge-

ringem Verständnis seine Reden, Gespräche und Erzählungen aufzeichneten und sein Leben schilderten, nach mancherlei Ausscheidung, Vergleichung und Ergänzung ein recht unvollständiges Bild seiner Wirklichkeit zu machen vermögen.

Rabbi Nachman war ein Urenkel des Baalschem und wurde in der Stadt des Baalschem, Miedzyborz, geboren. Seine Kindheit wird als ein angespanntes Suchen und Streiten geschildert. Er achtete des Gebotes nicht, in Freude zu dienen, quälte sich ab, fastete und mied die Ruhe, um der Gesichte teilhaftig zu werden. Die Tradition des ekstatischen Lebens, die in seinem Hause mächtig war, beherrschte den Knaben, und er konnte den langsamen, schweren, von Tag und Nacht gegliederten, von den Geschäften der Stunde bestimmten Gang des Daseins nicht ertragen. Auch der Gottesdienst der Gemeinde brachte ihm keine Offenbarung. Durch das wohl von der alten Starrheit gelöste, aber in freierer Form weiterbestehende hebräische Ritual der Chassidim fühlte er sich wie gefesselt im Angesichte Gottes. So lief er in den Nächten an irgendeinen menschenleeren Ort und redete zu Gott in der Volkssprache, in jenem zärtlich derben, schwermütigen und bitteren Idiom, das der

Europäer Jargon nennt. Aber Gott antwortete ihm nicht. Da schien es ihm, „man achte seiner nicht, ja man entferne ihn vom Dienste, man wolle ihn ganz und gar nicht", und der Sturm der Verzweiflung kam über ihn und schüttelte ihn, bis an der tiefsten Verzweiflung die Ekstase sich entzündete und der Knabe die ersten Schauer der Verzückung empfand. Er selbst erzählte einmal in späten Jahren von einem solchen Erlebnis. Er hatte den Sabbat in großer Weihe empfangen wollen, war nach Mitternacht in das Tauchbad gegangen und hatte sich in Bereitschaft der Seele zur Heiligung in das Wasser getaucht. Dann war er nach Hause gekehrt und hatte die Sabbatkleider angetan. So ging er nun in das Bethaus und wandelte in dem einsamen, dunkeln Raum hin und her, alle Kräfte gespannt im Willen, die obere Seele, die am Sabbat in den Menschen hinabsteigt, zu empfangen. Und er band alle Sinne in einen und ballte alle Wucht seines Mutes zusammen, um zu schauen, denn nun mußte ihm die Offenbarung werden. Aber er sah nichts. Er wollte vergehen um zu schauen, aber er sah nichts. Indessen kamen die ersten Beter in das Haus und begaben sich an ihre Plätze und begannen das Hohelied zu sprechen,

ohne den Knaben zu bemerken. Da kroch er an einen Betständer und legte sich unter den Ständer hin und lehnte den Kopf an dessen Fuß, und die Tränen kamen ihm. So weinte er ganz leise, ohne innezuhalten und ohne aufzuschauen, Stunden und Stunden, bis seine Augen geschwollen waren von dem vielen Weinen und der Abend anbrach. Da öffnete er die Augen, die das Weinen geschlossen hatte, und die Kerzenflammen des Bethauses schlugen ihm entgegen wie ein großes Licht, und seine Seele wurde ruhig an dem Lichte. So litt er oft um Gott und wollte nicht ablassen. Aber vor den Leuten hielt er sein Leben und seinen Willen geheim; er stellte allerlei Listen an, um sein Fasten zu verbergen, und wenn er auf die Straße ging, trieb er alle Art von Kindereien, Scherze und Streiche, wie jener giullare di Dio, der große Franziskanerdichter Jacopone da Todi, bis es keinem Menschen in den Sinn kam, daß es den Knaben nach Gottes Dienste verlangte. Aber das Joch des Dienstes war ihm nicht immer leicht: er hatte ein fröhliches, starkes Gemüt und einen frischen Sinn für die Schönheit der Welt. Erst später gelang es ihm, gerade darauf die Weihe zu stellen und in Freude zu dienen. Damals aber schien ihm die Welt noch ein

Außen, das ihn hinderte, zu Gott zu kommen. Um im Kampfe zu bestehen, dachte er an jedem Morgen, nur dieser eine Tag sei ihm noch gegeben; und in der Nacht lief er auf das Grab des Urgroßvaters, daß er ihm beistehe. So flossen die Jahre dieser Kindheit dahin.

Mit vierzehn Jahren wurde er dem Brauch der damaligen Judenheit gemäß verheiratet und ließ sich in dem Dorfe nieder, wo sein Schwiegervater wohnte. Hier kam er zum ersten Male der Natur nahe, und sie griff ihm ans innere Herz. Den Juden, der nach einer in der Enge der Stadt verlebten Kindheit in Jünglingsjahren in das freie Land hinauskommt, erfaßt eine namenlose, dem Nichtjuden unbekannte Gewalt. Ihm hat eine tausend Jahre lange Vererbung der Naturfremdheit die Seele in Banden gehalten. Und nun ihn, wie in einem zauberhaften Reiche, statt des graugelben Tons der Gasse Waldgrün und Waldblüte umgibt, stürzen auf einmal die Mauern seines Geistesghettos nieder, die die Macht des Vegetativen berührt hat. Selten hat sich dieses Erleben in so eindringlichem Einflusse kundgegeben, wie bei Nachman. Der Hang zur Askese weicht von ihm, der innere Streit endet, er braucht sich um die Offenbarung

nicht mehr zu mühen, leicht und froh findet er seinen Gott in allen Dingen. Das Boot, auf dem er, des Ruderns unkundig aber vertrauensvoll, auf den Fluß hinausfährt, führt ihn zu Gott, dessen Stimme er im Schilfe hört; und das Pferd, das ihn, ihm zu seinem Staunen gehorchend, in den Wald trägt, bringt ihn Gott näher, der von allen Bäumen ihn anblickt und mit dem jedes Kraut auf du und du ist. In allen Berghängen und in allen versteckten kleinen Tälern der Gegend ist er heimisch, und jedes ist ihm eine andere Art, zu Gott zu kommen. Damals bildete sich in ihm die Lehre von dem Dienste in der Natur aus, die er später immer wieder und in immer neuem Preise seinen Schülern verkündete. „Wenn der Mensch gewürdigt wird," redete er zu ihnen, „die Gesänge der Kräuter zu vernehmen, wie jedes Kraut sein Lied zu Gott spricht ohne alles fremde Wollen und Denken, wie schön und süß ist es, ihr Singen zu hören. Und daher ist es gar gut, in ihrer Mitte Gott zu dienen in einsamem Wandeln über das Feld hin zwischen den Gewächsen der Erde und seine Rede auszuschütten vor Gott in Wahrhaftigkeit. Alle Rede des Feldes geht dann in deine ein und steigert ihre Kraft. Du trinkst mit jedem Atemzuge die Lüfte des Paradieses,

und kehrst du heim, ist die Welt erneuert in deinen Augen." Die Liebe zu allem Lebendigen und Wachsenden war innig stark in ihm. Als er einmal, in der letzten Zeit seines Lebens, in einem Hause schlief, das aus jungen Bäumen gebaut war, träumte es ihm, er liege inmitten von Toten. Am Morgen klagte er es dem Besitzer und klagte ihn an. „Denn wenn man einen Baum abhaut vor seiner Zeit, ist es, als ob man eine Seele gemordet hätte."

Von dem Dorfe kam er in ein Städtchen, wo er den und jenen in der chassidischen Lehre zu unterweisen und unter den Frommen bekannt zu werden begann. Die Versuchung, wie die Zaddikim der Zeit zu sein und in Ruhm, Gewinn und Eitelkeit zu leben, trat an ihn heran, aber er widerstand ihr. Der Niedergang des Chassidismus bedrückte seine Seele. Er vermißte den Fortgang der Lehre; die Fackel, die von Hand zu Hand gehen sollte, war in müßigen Fingern erloschen. So stieg Nachman aus der Trauer der Wille auf, die Überlieferung zu erneuern und aus ihr „ein Ding zu machen, das ewigen Bestand hat". Was die Kabbala nicht gewesen war, sollte werden: die Lehre sollte von Mund zu Ohr gehen und wieder von Mund zu Ohr, sich stetig aus dem Reich der noch

ungeborenen Worte erweiternd, getragen von einer unaufhörlich sich ergänzenden Schar der Boten, in jedem Geschlechte die Geister erweckend, die Welt verjüngend, „die Wildnis der Herzen in eine Wohnstätte Gottes wandelnd". Aber er erkannte, daß er zu solchem Lehren die Kraft nicht aus den Büchern, sondern nur aus wirklichem Leben mit den Menschen und in ihnen schöpfen konnte. So näherte er sich dem Volke, nahm all sein Leid und seine Sehnsucht in sich auf, mochte ganz mit ihm zusammenwachsen. „Im Anfang," erzählte er später, „begehrte ich von Gott, daß ich den Schmerz und die Nöte Israels leiden möge. Denn zuzeiten kam einer zu mir und sagte mir seinen Schmerz, und ich litt den Schmerz nicht. Und ich betete, daß ich den Schmerz Israels leide. Jetzt aber, wenn mir einer seinen Schmerz sagt, fühle ich seinen Schmerz mehr als er. Denn er kann andere Gedanken denken und den Schmerz vergessen, ich aber nicht." So lebte er mit dem Volke, wie der Baalschem und seine Jünger es getan hatten, und fand in ihm seine Weihe.

Aber bevor er viele zu lehren begann, wollte er den Segen des heiligen Landes empfangen, des Schicksalslandes, das das Herz der Welt und der Gesang

der Erde ist. Er wollte die Gräber Simons ben Jochai und Isaak Lurjas schauen und die Stimmen hören, die über der Stätte der Propheten schweben. Der Baalschem hatte nicht nach Palästina kommen können; Zeichen und Erscheinungen hatten ihn, wie die Legende erzählt, knapp vor dem Ziele umkehren heißen. Rabbi Nachman kam schon die Abreise schwer an; er war arm und wußte sich keine Hilfe, als seinen Hausstand aufzugeben, Frau und Kinder in Dienst oder in barmherzige Pflege zu Fremden zu tun und alles Gerät seiner Wohnung zu verkaufen, um die Kosten der Fahrt aufzubringen; doch erleichterten ihm die Frommen der Gegend, die von seinem Entschlusse hörten, die Ausführung, indem sie eine Geldsumme zusammenschossen und ihm übergaben. Die Seinen baten ihn, von der Reise abzulassen; aber er sagte immer nur: „Mein größeres Teil ist schon dort." So trat er mit einem der Frommen, der ihn zu bedienen sich erbötig machte, 1798 die Fahrt an. Einer seiner Schüler hat sie später in naiver und rührender Weise beschrieben. Wie der Rabbi keinem der Mitreisenden seinen Namen sagen will, wie er in Stambul, um sich an der Schwelle des Heiligen Landes zu demütigen, barfuß, ohne Gurt und Oberkleid auf der Straße um-

hergeht, wie er des „Franzosenkrieges“ (des ägyptischen Feldzuges) wegen lange in Stambul zurückgehalten wird, wie dann auf dem Meere ein Sturm sein Schiff überfällt, wie die Araber ihn für einen französischen Spion halten und nicht ans Land lassen wollen, wie er endlich doch den Boden Palästinas betritt und vor großer Freude „seine Seele von sich werfen“ will, wie dann aber in der Höhle des Propheten Elija eine Schwermut ihn überkommt, — all dies wird uns in einem abenteuerlich farbigen, glaubensvoll innigen Tone erzählt. Von dieser Reise an datierte Nachman sein eigentliches Leben. „Alles, was ich vor Erez Israel (dem Lande Israel) wußte, ist gar nichts,“ pflegte er zu sagen und verbot, irgendeine seiner früheren Lehren niedergeschrieben zu erhalten. Palästina wurde für ihn eine Vision, die ihn nicht verließ; „mein Ort“, sagte er, „ist nur Erez Israel, und wohin ich auch fahre, ich fahre nach Erez Israel.“ Und noch in späten Tagen der Krankheit und Müdigkeit versicherte er: „Ich lebe nur noch davon, daß ich in Erez Israel war.“

Bald nach seiner Rückkehr ließ er sich in Bratzlaw nieder. Aber schon bevor er hinkam, hatten einige Zaddikim, die ihn seiner Anschauungen wegen haßten,

einen heftigen Kampf gegen ihn entfacht, der bis an sein Lebensende dauerte und die wildesten Feindseligkeiten erzeugte; auch nach seinem Tode bekriegten die Gemeinden der anderen die seine und wollten von keinem Frieden wissen. Er selbst wunderte sich über den Streit nicht. „Wie sollten sie nicht wider uns streiten?“ sagte er oft. „Wir sind gar nicht von der Welt des Jetzt, und deshalb kann uns die Welt nicht ertragen.“ Es fiel ihm nicht ein, die Feindschaft zu erwidern. „Die ganze Welt ist voll des Streites, jedes Land und jede Stadt und jedes Haus. Aber wer in sein Herz aufnimmt die Wirklichkeit, daß der Mensch an jedem Tage stirbt — denn er muß jeden Tag ein Stück von sich seinem Tode abgeben —, wie soll der noch seine Tage mit Streit verbringen können?“ Er wurde nicht müde, in seinen Widersachern Gutes zu finden und sie zu rechtfertigen. „Bin ich es denn,“ fragte er, „den sie hassen? Sie haben sich einen Menschen ausgeschnitzt und streiten wider ihn.“ Und er wiederholte das Gleichnis des Baalschem: Einmal standen Spielleute da und spielten, und eine große Schar bewegte sich im Reigen nach der Stimme der Musik. Da kam ein Tauber heran, der nichts von Tanz und Klängen wußte, und verwunderte sich und

dachte in seinem Herzen: „Wie närrisch sind doch diese Menschen: die einen schlagen mit ihren Fingern an allerlei Geräte und die anderen drehen sich hin und her." So rechtfertigte Rabbi Nachman seine Feinde. Ja, er sah ihren Zorn und ihr Wüten als einen Segen an: „Alle Worte des Lästerns und aller Grimm der Feindschaft wider den Echten und Schweigsamen sind wie Steine, die gegen ihn geworfen werden, und er baut aus ihnen sein Haus."

In Bratzlaw begann er viele zu lehren und viele versammelten sich um ihn. Das Lehren war für ihn ein Mysterium und sein eigenes Tun voll des Geheimnisses. Die Mitteilung war ihm nicht ein gewöhnlicher Vorgang, über den man nicht nachzusinnen braucht, weil er einem so sehr vertraut und geläufig ist, sondern seltsam und wunderbar wie etwas Neuerschaffenes. Man fühlt sein Staunen über den Weg des Wortes, wenn er sagt: „Das Wort bewegt eine Luft und diese die nächste, bis es zum Menschen gelangt, der empfängt das Wort des Genossen und empfängt seine Seele darin und wird darin erweckt." Das Wort, das nur einen Sinneseindruck rasch und unzulänglich hersagt, verschmäht er, und die Frommen, „die sogleich kundgeben, was sie sehen, und kön-

nen es nicht festhalten", gelten ihm weniger als jene, „deren Wurzel in der Weite ist und die bei sich fassen können, was sie sehen". Aber das Wort, das aus dem Seelengrunde aufsteigt als die organische Ausformung eines reichen und tiefen Erlebens, ist ihm ein hohes Ding, in seiner wirkenden Lebendigkeit nicht mehr das Werk der Seele, sondern die Seele selbst. Er sagt kein Wort der Belehrung, das nicht durch vieles Leiden gegangen ist; jedes ist „in Tränen gewaschen". Das Wort bildet sich spät in ihm; die Lehre ist bei ihm zuerst Erlebnis und wird dann erst Gedanke, das ist Wort; „ich habe in mir," sagte er, „Lehren ohne Kleider, und es ist mir gar schwer, bis sie sich einkleiden." Immer ist in ihm eine Bangigkeit des Wortes, die ihm die Kehle zusammenpreßt, und bevor er das erste Wort einer Lehre spricht, scheint es ihm, als müsse seine Seele ausgehen. Erst das Wirken seiner Worte beruhigt ihn. Er betrachtet es und verwundert sich darüber: „Zuweilen gehen meine Worte wie ein Schweigen in den Hörenden ein und ruhen in ihm und wirken spät, wie langsame Arzenei; zuweilen wirken meine Worte erst gar nicht in dem Menschen, dem ich sie sage, aber wenn er sie dann zu einem anderen spricht, kehren sie zu ihm zurück und

gehen in sein Herz ein in große Tiefe und tun ihr Werk in Vollkommenheit". Dieses zweite Grundverhältnis, das Empfangen von dem eigenen Worte, das namentlich für den Juden und seine motorische Anlage charakteristisch ist, scheint Rabbi Nachman auch an sich selbst erlebt zu haben; er stellt es einmal im Bilde des Lichtreflexes dar: „Wenn einer zu seinem Gefährten redet, entsteht ein einfaches Licht und ein wiederkehrendes Licht. Mitunter aber geschieht es, daß dieses ohne jenes wird, denn manchmal empfängt sein Gefährte nicht von ihm, er aber empfängt Erweckung von seinem Gefährten, wenn durch den Schlag der Worte, die aus seinem Munde gingen, das Licht zu ihm zurückkehrt und er erweckt wird." Das Entscheidende jedoch ist für Nachman, seiner Auffassung des Wortes gemäß, nicht die Wirkung auf den Sprechenden, sondern die auf den Hörenden. Diese Wirkung gipfelt darin, daß das Verhältnis sich wandelt und der Hörende zum Sprechenden wird, ja sogar so, daß er das Letzte und Absolute ausspricht: die Seele des Schülers soll so in ihren Tiefen erweckt und berufen werden, daß aus ihr und nicht aus der des Meisters das Wort geboren wird, das den obersten Sinn der Lehre kündet und so das Gespräch in sich

erfüllt. „Wenn ich mit einem zu reden beginne, will ich von ihm die höchsten Worte hören.“ So ist die Lehrweise des Rabbi Nachman ein eigentümliches Gegenstück zur sokratischen Maieutik.

Er war fünf Jahre in Bratzlaw, als er der Schwindsucht verfiel, wohl unter dem Einfluß der Kämpfe und Verfolgungen, von denen er in der Seele unberührt blieb, denen er aber im Körper nicht standhalten konnte. Es wurde ihm bald offenbar, daß er sterben müsse, aber sein Tod war nie ein Ding der Angst für ihn gewesen. „Wer das wahre Wissen erlangt, das Gottwissen, dem ist keine Scheidung zwischen Leben und Tod, denn er hangt an Gott und umfaßt ihn und lebt das ewige Leben wie Gott allein.“ Er empfand den Tod vielmehr als ein Aufsteigen zu einem neuen Stadium der großen Wanderung, zu einer vollkommeneren Form des Gesamtlebens, und weil er glaubte, in diesem Menschenkörper zu keiner höheren Stufe der Vollendung mehr kommen zu können, als die, die er erreicht hatte, sehnte er sich nach der dunkeln Schwelle. „Ich möchte schon gern das Hemdlein ausziehen,“ sagte er zu seinen Schülern in dem letzten Jahre, „denn ich kann es nicht ertragen, auf einer Stufe stehen zu bleiben.“ Als er nun erkannte,

daß der Tod ihm nahe kam, wollte er nicht mehr in Bratzlaw wohnen, wo er gelehrt und gewirkt hatte, sondern beschloß nach Uman zu übersiedeln, um dort zu sterben und dort begraben zu werden. In Uman waren wenige Jahre vor seiner Geburt, 1768, die Banden der Hajdamaken eingedrungen, denen die von den Juden und den Polen gemeinsam verteidigte Festung durch Hinterlist und Verrat zugefallen war, hatten die ganze Judenschaft hingemordet und die Leichen in Haufen über die Stadtmauer geworfen. Es war Rabbi Nachmans Glaube, eine Folge seiner von Lurja übernommenen und weiter ausgebildeten Seelenwanderungslehre, daß von den vielen Tausenden, die zu Uman vor ihrer Zeit erschlagen worden waren, eine große Schar von Seelen an den Ort ihres Todes gebunden sei und nicht emporsteigen könne, bis eine Seele zu ihnen käme, der die Macht gegeben sei, sie zu heben; er fühlte in sich die Berufung, die Harrenden zu erlösen, und wollte daher an ihrer Stätte sterben und sein Grab neben dem ihren haben, daß über den Gräbern das Werk sich vollziehe. Als er nach Uman kam, wohnte er in einem Hause, dessen Fenster auf den Friedhof, „das Haus des Lebens", wie die Juden ihn nennen, gingen; da stand er oft im

Fenster und sah voller Freude auf den Gräbergarten nieder. Manchmal befiel ihn eine Schwermut, aber nicht vor dem Sterben, sondern ob der Arbeit seines Lebens, die die Frucht nicht trug, die er geträumt hatte. Er dachte, ob er nicht besser daran getan hätte, die Welt von sich zu entfernen und abzuwerfen und sich einen Ort zu erwählen, um da allein zu sitzen, daß das Joch der Welt nicht auf ihm sei. Wenn er einst nicht begonnen hätte mit dem Führen von Menschen, meinte er dann, hätte er vielleicht seine Vollendung erreicht und seine wahre Tat getan. Das Lehren und Erziehen, das er so verherrlicht hatte, schien ihm in solchen Augenblicken wie ein Unrecht, fast wie eine Sünde. Denn das Wesen des Dienstes in jedem Dinge sei doch, daß der Mensch seiner Wahl gelassen werde, daß das Ding auf seiner Einsicht bleibe und kein Gebot ihm gegeben sei und ihm nicht befohlen werde, so zu tun, sondern daß er tue nach seiner Wahl. Auch schien es ihm da, daß er wenig gewirkt hätte, und er empfand, wie schwer es sei, einen Menschen frei zu machen. Es sei schwerer, einem Gerechten, solange er noch im Körper ist, beim Dienste zu helfen und ihn zu erheben, als tausend Tausenden von Bösen, die schon im Geiste sind, zu helfen und sie zu er-

heben, das ist, ihre Seelen zu erlösen; denn bei einem Herrn der Wahl sei es gar schwer, etwas zu erwirken. In den letzten Tagen aber fiel alle Sorge und Bekümmerung von ihm ab. Er bereitete sich und lebte schon im Absoluten. „Siehe," sagte er einmal, „uns entgegen kommt ein gar großer und erhabener Berg. Aber ich weiß nicht: gehen wir zum Berge, oder geht der Berg zu uns?" So starb er im Frieden (1810). Ein Schüler schreibt: „Das Angesicht des Toten war wie das Angesicht des Lebenden, da er in seiner Stube umherging und dachte."

Rabbi Nachman hatte sein Werk nicht gewirkt. Er war der Zaddik gewesen, den er meinte: „die Seele des Volkes". Aber das Volk war nicht sein geworden. Er hatte den Niedergang der Lehre nicht aufhalten können. Sie war die Blüte der Exilseele; sie verdarb aber auch am Exil. Die Juden waren nicht stark und nicht rein genug, sie zu bewahren. Es ist uns nicht gegeben, zu wissen, ob ihr eine Auferstehung gewährt ist. Aber das innere Schicksal des Judentums scheint mir daran zu hangen, ob — gleichviel, in dieser Gestalt oder einer anderen — sein Pathos wieder zur Tat wird.

Das Leben der Chassidim

Hitlahabut: Von der Inbrunst

Hitlahabut ist „das Brennen": die Inbrunst der Ekstase. Sie ist der Becher der Gnade und der ewige Schlüssel.

Ein feuriges Schwert hütet den Weg zum Baume des Lebens. Es zersprüht vor der Berührung der Hitlahabut. Ihr leichter Finger ist ihm übermächtig. Ihr ist die Bahn offen, und alle Schranke versinkt vor ihrem schrankenlosen Schritt. Die Welt ist nicht mehr ihr Ort: sie ist der Ort der Welt.

Hitlahabut erschließt dem Leben seinen Sinn. Ohne sie hat auch der Himmel keinen Sinn und kein Wesen. „Wenn ein Mensch die ganze Lehre und alle Gebote erfüllt hat, aber die Wonne und das Brennen hat er nicht gehabt: wenn er stirbt und hinübergeht, öffnet man ihm das Paradies, aber weil er in der Welt die Wonne nicht gefühlt hat, fühlt er auch die Wonne des Paradieses nicht."

Allerorten und allezeit kann Hitlahabut erscheinen. Jede Stunde ist ihr Schemel und jede Tat ihre Thron-

lehne. Nichts kann sich ihr entgegenstemmen, nichts sie herabdrücken, nichts kann sich ihrer Macht erwehren, die allen Körper zu seinem Geiste erhebt. Wer in ihr ist, ist in der Heiligkeit. „Er vermag eitle Worte mit seinem Munde zu reden, und die Lehre des Herrn ist in seinem Innern zu dieser Stunde; flüsternd zu beten, und sein Herz schreit in seiner Brust; in einer Gemeinschaft von Menschen zu sitzen, und er wandelt mit Gott: vermischt mit den Kreaturen und abgeschieden von der Welt.“ Jedes Ding und jedes Tun wird so geheiligt. „Wenn der Mensch sich an Gott schließt, kann er seinen Mund reden lassen, was er reden mag, und sein Ohr hören, was es hören mag, und er wird die Dinge binden an ihre obere Wurzel.“

Die Gewalt, die so vieles im Menschenleben schwächt und entfärbt, die Wiederholung, ist ohnmächtig vor der Ekstase, die sich gerade an den regelmäßigsten, gleichförmigsten Ereignissen wieder und wieder entzündet. Über einen Zaddik geriet Hitlahabut jedesmal, wenn im Vortrage der Schrift die Worte kamen: „Und Gott sprach.“ Ein chassidischer Weiser, der dies seinen Schülern erzählte, fügte hinzu: „Aber auch ich meine: wenn einer in Wahrheit

redet und einer in Wahrheit empfängt, dann ist es genug an einem Worte, die ganze Welt zu erheben und die ganze Welt zu durchläutern." Ewig neu ist dem Inbrünstigen das Allgewohnte. Ein Zaddik stand im ersten Morgendämmer am Fenster und rief zitternd: „Vor einer kleinen Stunde war noch Nacht, und jetzt ist Tag — Gott bringt den Tag herauf!" Und er war voll der Angst und des Zitterns. Auch sprach er: „Jeder Geschaffene soll sich vor dem Schöpfer schämen: wäre er vollkommen, wie ihm bestimmt war, dann müßte er erstaunen und erwachen und entbrennen über die Erneuerung der Kreatur zu jeder Zeit und in jedem Augenblick."

Aber nicht ein plötzliches Versinken in die Ewigkeit ist Hitlahabut, sondern ein Aufstieg zum Unendlichen von Stufe zu Stufe. Gott finden heißt den Weg finden, der ohne Grenze ist. Im Bilde dieses Weges sahen die Chassidim die „kommende Welt", die sie niemals ein Jenseits nannten. Ein Frommer schaute einen toten Meister im Traume. Der erzählte ihm, von der Stunde seines Todes an gehe er an jedem Tage von Welt zu Welt. Und die Welt, die gestern als Himmel über seinen Blicken ausgespannt war, die ist heute die Erde unter seinem Fuß; und der

Himmel von heute ist die Erde von morgen. Und jede Welt ist reiner und schöner und tiefer, als die vor ihr war.

Die Engel ruhen in Gott, aber die heiligen Geister schreiten in Gott vor. „Der Engel ist ein Stehender und der heilige Mensch ist ein Wandelnder. Darum ist der Heilige über dem Engel."

Solch ein Weg ist die Ekstase. Wenn sie ein Ende zu bieten scheint, ein Erreichen, Erlangen, Ergreifen, ist es nur ein endgültiges Nein, kein endgültiges Ja: es ist das Ende der Gebundenheit, das Abschütteln der letzten Kette, die Auflösung, die allem Irdischen enthoben ist. „Wenn der Mensch von Kraft zu Kraft wandelt und nur empor und empor, bis er zur Wurzel aller Lehre und alles Gebotes kommt, zu Gottes Ich, der einfachen Einheit und Schrankenlosigkeit, — wenn er da steht, dann sinken alle Flügel der Gebote und Gesetze nieder, und alle sind sie vernichtet. Denn vernichtet ist der Trieb, da er darüber steht."

„Über der Natur und über der Zeit und über dem Denken" — so wird der genannt, der in der Inbrunst ist. Er hat alles Leid und alle Schwere abgetan. „Süße Leiden, ich empfange euch in Liebe", sagt ein sterbender Zaddik, und Rabbi Sussja ruft, da seine

Hand sich aus dem Feuer schleicht, in das er sie gelegt hat, verwundert aus: „Wie grob ist Sussjas Körper geworden, daß er sich vor dem Feuer fürchtet." Der Inbrünstige regiert das Leben, und kein äußeres Geschehen, das in sein Reich eindringt, vermag seine Weihe zu stören. Von einem Zaddik wird erzählt, er habe, als sich das heilige Mahl der Lehre bis zum Morgen hinzog, zu seinen Jüngern gesprochen: „Wir sind nicht in die Grenzen des Tages eingeschritten, sondern der Tag ist in unsere Grenzen eingeschritten, und wir brauchen vor ihm nicht zu weichen."

In der Ekstase rückt alles Vergangene und alles Zukünftige zur Gegenwart zusammen. Die Zeit verschrumpft, die Linie zwischen den Ewigkeiten verschwindet, einzig der Augenblick lebt, und der Augenblick ist die Ewigkeit. In seinem unzersplitterten Lichte erscheint alles, was war und was sein wird, einfach und gesammelt. Es ist da, wie ein Herzschlag da ist, und wird offenbar wie er.

Die chassidische Legende weiß gar viel von den Wunderbaren zu erzählen, die sich ihrer früheren Daseinsformen erinnerten, der Zukunft wie der eigenen Atemzüge gewahr wurden, von einem Ende der Erde zum anderen blickten und alle Wandlungen,

die sich in den Welten ereigneten, wie etwas verspürten, was ihrem Körper geschah. All dies reicht nicht an das Gefühl heran, in dem Hitlahabut die Welt des Raumes und der Zeit überwunden hat. Wohl aber deuten uns etwas davon zwei naive, einander verwandte und einander ergänzende Anekdoten. Von einem Meister wird erzählt, er habe in Stunden der Entrückung auf die Uhr sehen müssen, um sich in dieser Welt zu erhalten; und von einem anderen, er habe, wenn er die Einzeldinge betrachten wollte, eine Brille aufsetzen müssen, um sein geistiges Sehen zu bezwingen; „denn sonst sah er alle Einzeldinge der Welt als eines".

Aber die höchste Stufe, von der berichtet wird, ist die, auf der der Entrückte der eigenen Inbrunst entgleitet. Als ein Schüler einmal eines Zaddiks „Erkalten" bemerkte und tadelte, wurde er von einem anderen belehrt: „Es gibt ein sehr hohes Heiligtum; wenn man dahin kommt, wird man alles Wesens los und kann nicht mehr entbrennen." So vollendet sich die Inbrunst in der eigenen Aufhebung.

Zuweilen äußert sie sich in einem Tun, das durch sie geweiht und mit heiliger Bedeutung gefüllt wird. Die reinste Form, die, in der der ganze Körper der erregten

Seele dient und jeder ihrer Hebungen und Neigungen das sichtbare Geschwister erschafft, aus tausend Fluten der Bewegung das eine Bild des verzückten Sinnes auftauchen läßt, ist der Tanz. Von dem Tanz eines Zaddiks wird erzählt: „Sein Fuß war leicht wie eines vierjährigen Kindes. Und alle, die sein heiliges Tanzen sahen, — da war nicht einer, der nicht zu sich umgekehrt wäre, denn er wirkte im Herzen aller, die es sahen, beides, Weinen und Wonne, in einem." Oder die Seele erfaßt die Stimme des Menschen und macht sie singen, was sie in den Höhen erfahren hat; und die Stimme weiß nicht, was sie tut. So stand ein Zaddik in den „furchtbaren Tagen" (Neujahr und Versöhnungstag) im Gebet und sang neue Melodien, „Wunder der Wunder, die er nie gehört hatte und die kein Menschenohr je gehört hatte, und er wußte gar nicht, was er singt und welche Weise er singt, denn er war an die obere Welt gebunden".

Zuweilen treibt es den so Gebundenen von den Menschen hinweg. Es wird von einem Meister gesagt, er habe sich wie ein Fremdling geführt, nach den Worten Davids des Königs: Ein Fremder bin ich im Lande. „Wie ein Mann, der aus der

Ferne kam, aus der Stadt seiner Geburt. Er sinnt nicht auf Ehre und nicht auf irgendein Ding zu seinem Wohle, nur darauf sinnt er, heimzukehren zur Stadt seiner Geburt. Nichts kann ihn besitzen, denn er weiß: Das ist Fremdes und ich muß heim." Mancher geht in die Einsamkeit, in „das Wandeln". Rabbi Sussja pflegte in Wäldern umherzustreifen und Lobgesänge zu singen, mit so großer Glut, „daß man schier von ihm gesagt hat, er sei nicht bei Verstand". Ein anderer war nur in Gassen und Gärten und Hainen zu finden. Als ihn sein Schwiegervater darob ermahnte, antwortete er ihm mit dem Gleichnis der Henne, die Gänseeier ausgebrütet hatte: „und als sie ihre Kinder auf der Wasserfläche umherschwimmen sah, lief sie bestürzt hin und her, Hilfe zu suchen für die Unglücklichen; und verstand nicht, daß dies jenen all ihr Leben war: dahinzustreichen über die Wasserfläche."

Doch gibt es tiefer Abgeschiedene, deren Hitlahabut in alledem noch nicht erfüllt ist. Die werden „unstet und flüchtig". Sie gehen in die „Verbannung", um „das Exil mit der Schechina zu tragen". Es ist eine Urvorstellung der Kabbala, daß die Schechina, die Glorie oder Herrlichkeit Gottes, verbannt durch die

Unendlichkeit irrt, von ihrem „Herrn" getrennt, und daß sie erst in der Stunde der Erlösung sich mit ihm wieder vereinigen wird. So wandern diese Ekstatiker über die Erde, wohnend in den stummen Fernen des Gottesexils, Genossen des heiligen Allgeschehens, wissend um das Rauschen im Blute des Weltenherzens. Der dergestalt Abgelöste ist Gottes Freund, „wie ein Fremdling eines anderen Fremdlings Freund ist, ihrer Fremdheit auf Erden wegen". Ihm widerfahren Augenblicke, in denen er die Schechina im Menschenbilde schaut, von Angesicht zu Angesicht, wie jener Zaddik sie im Heiligen Lande sah, „in der Gestalt einer Frau, die über den Gemahl ihrer Jugend weint und klagt".

Aber nicht bloß in Gesichten aus dem Dunkel und nicht bloß in dem Schweigen der Wanderschaft gibt Gott sich dem um ihn Entbrannten, sondern aus allen Dingen der Erde blickt sein Auge in das suchende, und jedes Wesen ist die Frucht, in der er sich der verlangenden Seele darbietet. Schleierlos ist das Sein in des Heiligen Hand. „Wer eine Frau sehr begehrt und ihre buntfarbnen Gewänder betrachtet, dessen Sinn geht nicht auf das Prunkzeug und die Farben, sondern auf die Herrlichkeit der begehrten

Frau, die in sie gehüllt ist. Aber die anderen sehen nur die Gewänder und nichts mehr. So schaut, wer Gott in Wahrheit begehrt und umfängt, in allen Dingen der Welt nur die Kraft und den Stolz des Bildners des Urbeginns, der in den Dingen lebt. Wer aber nicht auf dieser Stufe ist, sieht die Dinge von Gott getrennt."

Dies ist das Erdenleben der Hitlahabut, die sich über alle Grenzen schwingt und sich mit Gott vermählt. Sie ist die Tochter eines Menschenwillens und die Herrin der Heerscharen, das Fünklein eines Wesens, das sterben muß, und die Flamme, die Raum und Zeit verzehrt, das im Aufblühen welkende Gewächs einer Sehnsucht und die Wurzel des Weltenbaums. Sie erweitert die Seele zum All. Sie verengert das All zum Nichts. Von ihr redet ein chassidischer Meister in Worten des Geheimnisses: „Die Schöpfung des Himmels und der Erde ist die Entfaltung des Etwas aus dem Nichts, das Hinabsteigen des Oberen in das Untere. Aber die Heiligen, die sich vom Sein ablösen und Gott immerdar anhangen, die sehen und erfassen ihn in Wahrheit, als wäre das Nichts wie vor der Schöpfung. Sie wandeln das Etwas in Nichts zurück. Und dies ist das

Wunderbarere: das Untere emporzubringen. Wie es geschrieben steht in der Gemara: ‚Größer ist das letzte Wunder als das erste'".

Aboda: Von dem Dienste

Hitlahabut ist das Gottumfangen ohne Zeit und Raum. Aboda ist das Gottdienen in der Zeit und im Raume.

Hitlahabut ist das mystische Mahl. Aboda ist das mystische Opfer.

Es sind die Pole, zwischen denen das Leben des Heiligen schwingt.

Hitlahabut schweigt, da sie an Gottes Herzen liegt. Aboda redet: „Was bin ich und was ist mein Leben, daß ich mein Blut und mein Feuer vor dir darbringen will?"

Alles ist Gott. Und alles dient Gott. Das ist die urgegebene Zweiheit, zusammengefaltet im Dasein der Welt, entwickelt im Leben des Heiligen. Das Mysterium, von dem man sich entfernt, wenn man von ihm redet, und das in der Wirklichkeit der Gott habenden, Gott suchenden Seele lebendig da ist: bewußt in ihrer Sehnsucht, keimhaft schlummernd in

ihrer Ekstase, allsichtbar gegliedert im Rhythmus ihrer Taten.

Hitlahabut ist so fern von Aboda wie Erfüllung von Verlangen. Und doch strömt Hitlahabut aus Aboda wie Gottfinden aus Gottsuchen.

Der Baalschem erzählte: Ein König baute einst einen großen und herrlichen Palast mit zahllosen Gemächern, aber nur ein Tor war geöffnet. Und als der Bau vollendet war, wurde verkündet, es sollten alle Fürsten erscheinen vor dem Könige, der in dem letzten der Gemächer throne. Aber als sie eintraten, sahen sie: da waren Türen offen nach allen Seiten, von denen führten gewundene Gänge in die Fernen, und da waren wieder Türen und wieder Gänge, und kein Ende stand vor dem verwirrten Auge. Da kam der Sohn des Königs und sah: eine Spiegelung war all die Irre, und er sah seinen Vater sitzen in der Halle vor seinem Angesicht.

Das Geheimnis der Gnade ist nicht zu deuten. Zwischen Suchen und Finden liegt die Spannung eines Menschenlebens, ja tausendfacher Wiederkehr der bangen wandernden Seele. Und doch ist der Flug des Augenblicks langsamer als die Erfüllung. Denn

Gott will gesucht sein, und wie könnte er nicht gefunden sein wollen?

Der Enkel Rabbi Baruchs, des Enkels des Baalschem, spielte einst mit einem anderen Knaben „Verstecken". Und er verbarg sich und wartete in seinem Versteck viele Zeit und vermeinte, sein Gefährte suche ihn und könne ihn nicht finden. Aber als er lange gewartet hatte, kam er heraus und sah den anderen nicht mehr und merkte, daß er ihn vom Anfang an gar nicht gesucht hatte. Alsdann lief er in die Stube seines Großvaters mit Weinen und Klagen um den Bösen. Da flossen die Augen Rabbi Baruchs über, und er sagte: „So spricht Gott auch."

Wenn der Heilige ewig neues Feuer heranbringt, daß die Glut auf dem Altar seiner Seele nicht verlösche, redet Gott selbst den Opferspruch.

Gott waltet im Menschen, wie er im Chaos waltete zur Zeit der werdenden Welt. „Und wie als die Welt sich zu entfalten begann und er sah: wenn es weiter auseinander fließt, wird es nicht mehr zu seinen Wurzeln heimkehren können, da sprach er: Genug! — so ist es, wenn die Seele des Menschen im Leiden zerflutet und das Übel so mächtig wird in ihr, daß sie bald nicht mehr heimkehren könnte,

da erweckt sich sein Erbarmen, und er spricht: Genug!"

Aber auch der Mensch kann „Genug!" sagen: zu der Vielheit in sich. Wenn er sich sammelt und vereint, nähert er sich der Einheit Gottes, dient er seinem Herrn. Dies ist Aboda.

Von einem Zaddik wurde gesagt: „Bei ihm ist Lehre und Gebet und Essen und Schlafen, alles eines, ein Dienst, und er kann die Seele zu ihrer Wurzel erheben."

Alles Tun in eines gebunden, und das unendliche Leben in jeder Tat getragen: dies ist Aboda. „In alle Taten des Menschen, Sprechen und Schauen und Horchen und Gehen und Stehenbleiben und Sichlegen, sei das Schrankenlose eingekleidet."

Aus jeder Tat wird ein Engel geboren, ein guter oder ein böser. Aber aus den halben und wirren Taten, die ohne den Sinn oder ohne die Kraft sind, werden Engel geboren mit verrenkten Gliedern oder ohne Haupt oder ohne Hände oder ohne Füße.

In allem Tun durchstrahlt von den Wellen der Allsonne und gesammelten Lichtes in allem Tun, dies ist der Dienst. Aber keine Handlung ist zu ihm auserwählt. Gott will, daß man ihm auf alle Arten diene.

„Es gibt zwei Arten von Liebe: die Liebe eines Mannes zu seinem Weibe, der geziemt es im Geheimen zu sein und nicht am Orte der Schauenden, dieweil diese Liebe vollendet ist nur an einer von den Wesen geschiedenen Stätte; und die Liebe zu den Geschwistern und den Kindern, die keiner Verborgenheit bedarf. Und so gibt es in der Liebe zu Gott zwei Arten: die Liebe durch die Lehre und das Gebet und die Erfüllung des Gebotenen, und ihr geziemt es, in der Stille zu wandeln und nicht im Offenbaren, damit sie nicht zu Ruhm und Stolz verführe; und die Liebe in der Zeit, da man mit den Geschöpfen vermischt ist, redet und hört, gibt und nimmt mit ihnen, und in dem Geheimnis seines Herzens hangt man an Gott und läßt nicht ab, ihm zuzusinnen. Und dies ist eine höhere Stufe als jene, und von ihr ist gesagt: Wer gäbe dich mir zum Bruder, der an den Brüsten meiner Mutter sog, ich würde dich in der Gasse finden und dich küssen, und nicht dürften sie mich darob verachten."

Dies ist aber nicht so zu verstehen, als sei in dem dergestalt Dienenden eine Spaltung zwischen der irdischen und der himmlischen Tat. Vielmehr ist jede Bewegung des Hingegebenen ein Gefäß der Weihe

und der Macht. Von einem Zaddik wird erzählt, er habe alle seine Glieder so geheiligt, daß jeder Schritt seiner Füße Welten miteinander vermählte. „Der Mensch ist eine Leiter, aufgepflanzt auf der Erde, und ihr Haupt reicht in den Himmel. Und alle seine Gebärden und Geschäfte und Reden ziehen Spuren in der oberen Welt."

Hier ist der innere Sinn der Aboda angedeutet, der aus der Tiefe der altjüdischen Geheimlehre kommt und jenes Mysterium der Zweiheit von Inbrunst und Dienst, von Haben und Suchen wohl nicht klärt, aber verklärt.

In Zweiheit ist durch die erschaffene Welt und ihre Tat der Gott zerfallen: in das Gotteswesen, Elohut, das den Kreaturen entrückt ist, und die Gottesglorie, Schechina, die in den Dingen wohnt, wandernd, irrend, verstreut. Erst die Erlösung wird beide in die Ewigkeit vereinigen. Aber es ist der Besitz des Menschengeistes, durch seinen Dienst die Schechina ihrem Quell nähern, in ihn eintreten lassen zu können. Und in diesem Augenblick der Heimkehr, ehe sie wieder niedersteigen muß in das Sein der Dinge, verstummen die Wirbel, die durch das Leben der Gestirne sausen, erlöschen die Fackeln der großen Verheerung,

entsinkt die Geißel der Hand des Geschickes, hält die Weltenpein inne und lauscht: die Gnade der Gnaden ist erschienen, der Segen träuft nieder auf die Unendlichkeit. Bis die Macht der Verstrickung die Gotesglorie herabzuzerren beginnt, und alles wird wie zuvor.

Das ist der Sinn des Dienstes. Nur das Gebet, das um der Schechina willen geschieht, lebt wahrhaft. „Durch seine Not und seinen Mangel kennt er den Mangel der Schechina, zu beten, daß der Mangel der Schechina gefüllt werde und daß durch ihn, den Betenden, die Einung Gottes mit seiner Glorie geschehe.“ Der Mensch soll wissen, daß sein Leid aus dem Leide der Schechina kommt. Er ist „eines von ihren Gliedern“, und die Stillung ihres Entbehrens ist allein die echte Stillung des seinen. „Er sinne nicht auf seine Lösung im unteren oder im oberen Bedürfen, daß er nicht sei wie der die ewige Pflanzung verwüstet, Trennung zu schaffen; sondern alles tue er um des Mangels der Gottesglorie willen, und aus sich selber wird alles gelöst werden, auch sein eigen Leid befriedet aus der Befriedung seiner oberen Wurzel. Denn alles, oben und unten, ist eine Einheit.“ „Ich bin das Gebet“,

spricht die Schechina. Ein Zaddik sagte: „Die Menschen meinen, sie beten vor Gott, aber es ist nicht so, denn das Gebet selbst ist Gottheit."

In der Enge des Selbst kann kein Beten gedeihen. „Wer in Leid betet ob der Schwermut, die ihn regiert, und denkt, er bete in der Furcht vor Gott, oder wer in Freude betet ob der Helle seines Gemütes, und denkt, er bete in der Liebe zu Gott, dessen Gebet ist gar nichts. Denn diese Furcht ist nur Schwermut, und diese Liebe ist nur leere Freude."

Es wird erzählt, der Baalschem sei einmal an der Schwelle seines Bethauses stehengeblieben und habe nicht eintreten wollen und habe im Widerwillen gesprochen: „Da kann ich nicht ein. Ist doch das Haus von Ende zu Ende und über alle Ufer voll des Gebetes." Und da sich die Begleiter verwunderten, weil ihnen schien, es könne kein größeres Lob geben als dieses, deutete er es ihnen: Wenn die Worte nicht in ihrer Absicht auf das obere Geschehen gerichtet sind, dann können sie nicht aufsteigen, sondern lagern sich am Boden Schicht auf Schicht, bis sie das ganze Haus füllen in dickem Wirrsal.

Zweierlei vermag die Gebete festzuhalten: wenn sie ohne die Intention gesprochen werden, und wenn die

früheren Taten des Betenden sich zwischen ihm und dem Himmel wie eine harte Wolke breiten. Die Hinderung kann nur bezwungen werden, wenn der Mensch in die Sphäre der Inbrunst emporwächst und sich in ihren Gnaden reinigt, oder wenn eine andere Seele, die in der Inbrunst ist, die gefesselten Worte freimacht und mit dem ihren nach oben trägt. So wird von einem Zaddik erzählt, er sei beim Beten der Gemeinde eine lange Zeit stumm und ohne Bewegung dagestanden und habe dann erst selbst zu beten begonnen, „gleichwie der Stamm Dan am Ende des Lagers zog und alles Verlorene sammelte"; sein Wort sei ein Gewand gewesen, in dessen Falten hätten sich die niedergehaltenen Gebete geschmiegt und seien emporgetragen worden. Dieser Zaddik pflegte vor dem Beten zu sagen: „Ich binde mich mit ganz Israel, mit denen, die größer sind als ich, daß durch sie mein Gedanke aufsteige, und mit denen, die kleiner sind als ich, daß sie durch mich gehoben werden."

Aber dies ist das Geheimnis der Gemeinschaft, daß nicht bloß der Niedere des Höheren bedarf, sondern auch der Hohe des Niederen. Hier ruht ein weiterer Unterschied zwischen dem Zustand der Ekstase und dem Zustand des Dienstes. Hitlahabut ist des

Einzelnen Weg und Ziel; ein Seil gespannt über dem Abgrund, an zwei schlanke Bäume gebunden, die der Sturm bewegt; in Einsamkeit und Grauen betritt es der Fuß des Wagenden. Hier gibt es keine Menschengemeinschaft, nicht im Zweifel und nicht im Besitz. Der Dienst aber ist vielen Seelen in ihrer Vereinigung erschlossen. Er gewährt die letzten Schauer nicht, aber er ist frei von den dunkelsten Ängsten. Er ist nicht ein Seil, sondern eine Brücke. Den auf dem Seile Kommenden umfängt drüben der Arm des Geliebten; den Wanderern der Brücke öffnet sich die Halle des Königs. Die Ekstase will nichts als ihre Vollendung in Gott, sie gibt sich dahin. Im Dienste lebt eine Absicht, eine „Kawwana". Die Wollenden binden sich aneinander zu größerer Einheit und Macht. Es gibt einen Dienst, den nur die Gemeinde vollbringen kann.

Der Baalschem sagte ein Gleichnis: Menschen standen unter einem sehr hohen Baume. Und einer von den Menschen hatte Augen zu sehen. Und er sah: im Wipfel des Baumes stand ein Vogel, herrlich in wesenhafter Schönheit. Aber die anderen sahen den Anblick nicht. Und über jenen Mann fiel ein großes Bangen, zu dem Vogel zu kommen und ihn zu neh-

men; und er konnte nicht von dannen ohne den Vogel. Aber wegen der Höhe des Baumes war es nicht in seinem Vermögen, und auch eine Leiter war nicht zu finden. Doch aus dem großen und mächtigen Bangen gab er seiner Seele den Rat. Er nahm die Menschen, die umherstanden, und stellte sie aufeinander, jeden auf die Schulter eines Gefährten. Er aber stieg zu oberst, also daß er zum Vogel kam, und nahm ihn. Und die Menschen, wiewohl sie dem einen geholfen hatten, wußten nichts von dem Vogel und sahen ihn nicht. Er aber, der von ihm wußte und ihn sah, hätte ohne sie nicht zu ihm kommen können. Würde jedoch der unterste von ihnen seinen Ort verlassen, dann müßte der oben zur Erde niederfallen. „Und der Tempel des Messias wird im Buche Sohar das Vogelnest genannt."

Es ist aber nicht etwa so, als werde nur des Zaddiks Gebet von Gott empfangen und als sei nur dieses lieblich in seinen Augen. Kein Beten ist gnadenstärker und dringt in geraderem Fluge durch alle Himmelswelten, als das Beten des Einfältigen, der nichts zu sagen und nur das ungebrochene Müssen seines Herzens Gott darzubringen weiß. Gott nimmt es an, wie ein König das Singen der Nachtigall in

der Nacht seines Gartens, das ihm süßer klingt als die Huldigung der Fürsten im Thronsaal. Die chassidische Legende weiß sich nicht genug der Beispiele für die Gunst, die dem Ungeschiedenen leuchtet, und für die Macht seines Dienstes. Eines sei hier mitgeteilt.

Ein Dorfmann, der Jahr für Jahr an den „furchtbaren Tagen" im Bethaus des Baalschem war, hatte einen Knaben. Der war stumpfen Verstandes und konnte nicht einmal die Gestalt der Buchstaben empfangen, geschweige denn die heiligen Worte erkennen. Und der Vater nahm ihn an den furchtbaren Tagen nicht mit sich in die Stadt, dieweil er nichts wußte. Aber als er dreizehn Jahre war und mündig vor Gottes Gesetzen, nahm ihn der Vater am Versöhnungstag mit, damit er nicht etwa esse am Tage der Kasteiung aus Mangel seines Wissens und Verstehens. Und der Knabe hatte ein Pfeifchen, darauf pfiff er immer in der Zeit, da er im Felde saß, die Schafe und Kälber zu weiden. Und er nahm es mit sich in der Tasche seines Kleides, und sein Vater sah es nicht. Und der Knabe saß in den heiligen Stunden im Bethause und wußte nichts zu sagen. Als aber das Mussafgebet angehoben wurde, sprach er zu seinem Vater: „Vater, ich habe mein Pfeifchen bei mir

und ich will darauf singen." Da war sein Vater sehr bestürzt und fuhr ihn an und sprach: „Hüte dich und hüte deine Seele, daß du dies nicht tuest." Und er mußte es in sich bewahren. Aber als das Minchagebet kam, sprach er wieder: „Vater, erlaube mir doch, mein Pfeifchen zu nehmen." Und als der Vater sein Verlangen sah und daß seine Seele bangte zu pfeifen, war er zornig und fragte ihn: „An welchem Orte hast du es?", und da er ihm den Ort zeigte, legte er die Hand auf die Tasche und hielt sie fortan darauf, um das Pfeifchen zu hüten. Und das Neïlagebet begann, und die Lichter brannten zitternd in den Abend, und die Herzen brannten wie die Lichter, unerschöpft vom langen Harren, und durch das Haus schritten noch einmal müde und aufrecht die achtzehn Segensprüche, und das große Bekenntnis kehrte zum letztenmal wieder und lag vor der Lade des Herrn, die Stirn auf der Diele und die Hände gebreitet, noch einmal, ehe der Abend sich neigt und Gott entscheidet. Da konnte der Knabe seine Inbrunst nicht länger halten und riß das Pfeifchen aus der Tasche und ließ seine Stimme gar mächtig schallen. Und alle standen erschreckt und verwirrt da. Aber der Baalschem erhob sich über ihnen und sprach: „Das

Verhängnis ist durchbrochen und der Zorn zerstreut vom Angesichte der Erde."

So ist jeder Dienst, der aus einer schlichten oder geschlichteten zwiespaltlosen Seele kommt, zureichend und vollkommen. Noch aber ist ein höherer. Denn wer von Aboda zu Hitlahabut aufgestiegen ist und seinen Willen in sie getaucht hat und seine Tat einzig aus ihr empfängt, der hat jeden besonderen Dienst überstiegen. „Jeder Zaddik hat seine besondere Art des Dienstes. Wenn aber die Zaddikim ihre Wurzel betrachten und zum Nichts gelangen, dann können sie Gott auf allen Stufen dienen." So sprach einer von ihnen: „Ich stehe vor Gott wie ein Botenknabe." Denn er war zur Vollendung und zum Nichts gekommen, bis er keine besondere Art mehr hatte, „sondern er stand bereit für alle Arten, die Gott ihm weisen würde, wie ein Botenknabe dasteht, bereit für alles, was ihm sein Herr befehlen wird".

Wer dergestalt in der Vollendung dient, der hat die urgegebene Zweiheit besiegt und hat Hitlahabut in das Herz der Aboda eingetan. Er wohnt in den Reichen des Lebens, und doch sind alle Mauern gefallen, alle Grenzsteine ausgerissen, alle Scheidung ist vernichtet. Er ist der Bruder der Geschöpfe und

fühlt ihren Blick, als wäre er sein eigener, ihren Schritt, als gingen ihn seine Füße, ihr Blut, als flösse es in seinem Leibe. Er ist der Sohn Gottes und legt barge und sicher seine Seele in die große Hand zu all den Himmeln und Erden und ungewußten Welten und steht auf den Fluten des Meeres, in das alle seine Gedanken und aller Wesen Wanderschaften münden. „Er macht seinen Körper zum Throne des Lebens und das Leben zum Throne des Geistes und den Geist zum Throne der Seele und die Seele zum Throne des Lichtes der Gottesglorie, und das Licht umströmt ihn ringsum, und er sitzt inmitten des Lichtes und zittert und frohlockt."

Kawwana: Von der Intention

Kawwana ist das Mysterium der auf ein Ziel gerichteten Seele.

Kawwana ist nicht der Wille. Sie sinnt nicht darauf, ein Bild in die Welt der wirklichen Dinge zu versetzen; nicht, einen Traum zum Gegenstande festzumachen, daß er bei der Hand sei, beliebig oft empfunden zu werden in satter Wiederholung. Auch darauf nicht, den Stein der Tat in die Wellen des Ge-

schehens zu werfen, daß sie eine Weile unruhig werden und sich verwundern, um sodann zurückzukehren zu den tiefen Befehlen ihres Lebens; einen Funken zu legen an die Zündschnur, die durch die Reihe der Geschlechter geht, daß eine Flamme hüpfe aus Zeit zu Zeit, bis sie in einer ohne Abschied und Zeichen erlischt. Nicht dies ist Kawwanas Meinen, daß die Pferde an dem großen Wagen einen Antrieb mehr verspüren, oder daß ein Bau mehr aufgerichtet werde vor dem übervollen Blick der Sterne. Kawwana meint nicht den Zweck, sondern das Ziel.

Es gibt aber keine Ziele, sondern das Ziel. Nur ein Ziel ist, das nicht lügt, das sich in keinen neuen Weg verfängt, in das alle Wege münden, vor dem kein Abweg ewig flüchten kann: die Erlösung.

Kawwana ist ein Strahl der Gottesglorie, der in jedem Menschen wohnt und die Erlösung meint.

Dies aber ist die Erlösung, daß die Schechina aus der Verbannung heimkehre. „Daß alle Schalen von der Gottesglorie weichen und sie sich reinige und sich eine ihrem Eigner in vollkommener Einung." Des zum Zeichen erscheint der Messias und macht alle Wesen frei.

Manchem ist sein Leben lang, als müsse es hier und heute geschehen. Denn er hört die Stimmen des Werdens in den Schluchten brausen und fühlt das Keimen der Ewigkeit auf dem Acker der Zeit, wie wenn es in seinem Blute geschähe, und so kann er es nimmer anders denken, als dies und dies sei der erwählte Augenblick. Und immer noch heißer zwingt ihn sein Wähnen, weil immer noch gebieterischer die Stimmen reden und noch heischender das Keimen schwillt.

Von einem Zaddik wird erzählt, daß er also sehr der Erlösung harrte: wenn er auf der Gasse ein Getümmel hörte, sogleich wurde er erregt, zu fragen, was dies wolle und ob nicht der Bote gekommen sei; und jedesmal, wenn er zum Schlafen ging, befahl er seinem Diener, wenn der Bote käme, solle er ihn im gleichen Augenblick wecken. „Denn also sehr war in seinem Herzen das Kommen des Erlösers eingefaßt, wie wenn ein Vater den einzigen Sohn aus dem fremden Lande erwartet und steht auf der Turmwarte mit Sehnsucht der Augen und lugt durch alle Fenster aus, und wenn man die Tür öffnet, eilt er hinaus, um zu sehen, ob sein Sohn nicht gekommen ist."

Andere aber sind des Schreitens kundig in seinem Maße und sehen Ort und Stunde der Bahn und wis-

sen die Ferne des Kommenden. In allem stellt sich ihnen das Unvollendete dar, die Gebrechen der Wesen reden zu ihnen, und der Atem der Winde trägt ihnen Bitterkeit zu. Wie eine unreife Frucht ist die Welt vor ihren Augen. In sich sind sie der Glorie teilhaftig — da schauen sie hinaus: Alles liegt im Kampfe.

Als der große Zaddik Rabbi Menachem in Jerusalem war, ereignete es sich, daß ein törichter Mann den Ölberg bestieg und in die Schofarposaune stieß. Und keiner hatte ihn gesehen. Und es war ein Gerücht im Volke, dies sei das Schofarblasen, das die Erlösung verkündigt. Als dies an die Ohren des Rabbis kam, öffnete er ein Fenster und sah in die Luft der Welt hinaus. Und sogleich sprach er: „Da ist keine Erneuerung."

Dies aber ist der Weg der Erlösung: daß alle Seelen und Seelenfunken, die der Urseele entsprossen und in der Urtrübung der Welt oder durch die Schuld der Zeiten gesunken und hinausgestreut sind in alle Kreaturen, die Wanderschaft beschließen und geläutert heimkehren. Die Chassidim reden davon im Gleichnis des Fürsten, der das Mahl erst anheben läßt, wenn der letzte der Gäste eingezogen ist.

Alle Menschen sind die Stätten wandernder Seelen. In vielen Wesen wohnen sie und streben von Gestalt zu Gestalt nach der Vollendung. Die sich aber nicht zu läutern vermögen, werden von der „Welt des Wirrsals" befangen und hausen in Wasserlachen, in Steinen, in Gewächsen, in Tieren, der erlösenden Stunde entgegenharrend.

Doch nicht bloß Seelen sind überall verschlossen: auch Seelenfunken. Ihrer ist kein Ding leer. Sie leben in allem, was ist. Jede Form ist ihr Kerker.

Und dies ist der Sinn und die Bestimmung der Kawwana: daß es dem Menschen gegeben ist, die Gefallenen zu heben und die Gefangenen zu befreien.

Nicht bloß warten, nicht bloß ausschauen: wirken kann der Mensch an der Erlösung der Welt.

Dies eben ist Kawwana: das Mysterium der Seele, die darauf gerichtet ist, die Welt zu erlösen.

Es wird von Heiligen berichtet, die es im Sturm und in der Gewalt zu vollbringen vermeinten. In dieser Welt; wenn sie von der Gnade der Inbrunst so durchglüht waren, daß ihnen nichts mehr unerreichbar schien, die sie doch Gott umfangen hatten. Oder in der kommenden Welt; ein Zaddik sprach im Sterben: „Die Freunde sind hingegangen und woll-

ten den Messias bringen, und haben es in der Wonne vergessen. Aber ich werde nicht vergessen."

In Wahrheit jedoch kann jeder nur in seinem Bereiche wirken. Jeder hat eine weit in Raum und Zeit ausgespannte Sphäre des Seins, die ihm zugeteilt ist, durch ihn erlöst zu werden. Orte, die von Ungehobenem beschwert und in ihrer Seele gefesselt sind, warten auf den Menschen, der zu ihnen kommen wird mit dem Worte der Freiheit. Wenn ein Chassid an einem Orte nicht beten kann und an einen anderen geht, dann fordert der erste Ort von ihm: „Warum wolltest du nicht auf mir die heiligen Worte sprechen? Und wenn Böses an mir ist, so ist es an dir, mich zu erlösen." Aber auch alle Reisen haben heimliche Bestimmung, die der Reisende nicht ahnt.

Von einigen Zaddikim wird gesagt, sie hätten die helfende Macht über die wandernden Seelen gehabt. In allen Zeiten, sonderlich aber, wenn sie im Gebete standen, seien die Irrfahrer der Ewigkeit bittend vor ihnen erschienen und hätten das Heil aus ihren Händen empfangen. Doch auch aus eigenem Trieb hätten sie die Stummen unter den Gebannten im Exil eines müden Leibes oder im Dunkel des Elements zu finden und sie emporzuretten gewußt.

Diese Hilfe ist als ein ungeheures Wagen inmitten von andringenden Gefahren dargestellt, zu dem nur der Heilige sich spannen kann, ohne niedergeworfen zu werden. „Wer eine Seele hat, der mag sich in den Abgrund hinablassen, festgebunden durch seinen Gedanken wie durch ein starkes Seil am oberen Rande, und wird zurückkehren. Aber wer nur Leben hat oder nur Leben und Geist, der hat die Artung des Gedankens noch nicht, und das Band wird nicht standhalten, und er wird in die Tiefe fallen."

Kann also nur der Begnadete ruhigen Mutes in die Finsternis tauchen, um einer Seele beizustehen, die den Wirbeln der Wanderschaft überliefert ist, so ist auch dem Geringsten nicht versagt, die verlorenen Funken aus ihrem Gewahrsam zu heben und heimzusenden.

Überall sind die Funken eingetan. Sie hängen in den Dingen wie in versiegelten Brunnen, sie ducken sich in den Wesen wie in zugemauerten Höhlen, sie atmen Bangigkeit aus und Dunkel ein, sie warten; und die im Raume wohnen, schwirren wie lichttolle Falter um die Bewegungen der Welt umher, schauend, in welche sie einkehren könnten, durch sie gelöst zu werden. Alle harren sie der Freiheit.

„Der Funke in einem Gestein oder Gewächs oder einer anderen Kreatur ist wie eine völlige Gestalt, die in der Mitte des Dinges wie in einem Block sitzt, daß Hände und Füße sich nicht strecken können und der Kopf auf den Knien liegt. Und wer den heiligen Funken zu heben vermag, der führt ihn an die Freiheit, und keine Lösung Gefangener ist größer als diese. Wie wer einen Königssohn aus der Gefangenschaft errettet und zu seinem Vater bringt."

Aber nicht durch Beschwörungsformeln und nicht durch irgendein vorgeschriebenes sonderliches Tun geschieht die Befreiung. All dies wächst auf dem Grunde der Anderheit, der nicht der Grund der Kawwana ist. Es bedarf keines Sprunges aus dem Gewohnten ins Wunder. „Mit jeder Tat kann der Mensch an der Gestalt der Gottesglorie arbeiten, daß sie aus dem Verborgenen trete." Nicht die Materie der Handlung, nur ihre Weihung entscheidet. Eben dies, was du im Gleichmaß der Wiederkehr oder in der Fügung der Ereignisse tust, eben diese aus Übung erworbene oder aus Eingebung gewonnene Antwort des Handelnden auf das vielfältige Begehren der Stunden, eben diese Stetigkeit des lebendigen Stromes wird, in der Weihe vollzogen, zum Erlösen. Wer

in Heiligkeit betet und singt, in Heiligkeit ißt und redet, in Heiligkeit des gebotenen Tauchbades und in Heiligkeit der Geschäfte bedacht ist, durch den werden die gefallenen Funken erhoben und die gefallenen Welten erlöst und erneuert.

Um jeden Menschen ist — in die weite Sphäre seines Wirkens eingebaut — ein natürlicher Bezirk von Dingen gelegt, die vor allem zu befreien er bestimmt ist. Es sind die Wesen und Gegenstände, die der Besitz des Einzelnen genannt werden: seine Tiere und seine Wände, sein Garten und sein Anger, sein Gerät und seine Speise. Indem er sie in Heiligkeit hegt und genießt, macht er ihre Seelen los. „Daher soll der Mensch sich immerdar seiner Geräte und alles seines Besitzes erbarmen."

Aber auch in der Seele selbst erscheinen die der Lösung Bedürftigen. Die meisten sind die Funken, die durch die Schuld dieser Seele in einem ihrer früheren Leben in die Niederung geraten sind. Sie sind die fremden, störenden Gedanken, die oft den Betenden befallen. „Wenn der Mensch im Gebete steht und begehrt, sich an das Ewige zu schließen, und die fremden Gedanken kommen und fallen: heilige Funken sind es, die gesunken sind und von ihm erhoben und erlöst

werden wollen; und die Funken sind ihm zugehörig, der Wurzel seiner Seele verschwistert: seine Kräfte sind es, die er erlösen soll." Er erlöst sie, wenn er jeden trüben Gedanken seiner reinen Quelle wiedergibt, jeden auf Sonderheit sinnenden Trieb in den göttlichen Alltrieb ergießt, alles Fremde in der Eigenheit untergehen läßt.

Dies ist die Kawwana des Empfangens: daß man die Funken in den umgebenden Dingen und die Funken, die aus dem Unsichtbaren nahen, erlöse. Aber es gibt noch eine andere Kawwana, das ist die Kawwana des Gebens. Sie trägt keine verirrten Seelenstrahlen in hilfreichen Händen; sie bindet Welten aneinander und herrscht in den Geheimnissen, sie schüttet sich in die durstige Ferne, sie schenkt sich der Unendlichkeit. Auch sie bedarf des Wunderbaren nicht. Ihre Bahn ist das Schaffen, und das Wort vor aller anderen Gestalt des Schaffens.

Die Sprache war für die jüdische Mystik von je ein seltsamer und schauererweckender Gegenstand. Eine eigentümliche Theorie der Buchstaben als der Weltelemente liegt vor, die von ihren Vermischungen als von dem Innern der Wirklichkeit handelt. Das Wort ist ein Abgrund, durch den der Redende schreitet.

„Man soll die Worte sprechen, als seien die Himmel geöffnet in ihnen. Und als sei es nicht so, daß du das Wort in deinen Mund nimmst, sondern als gingest du in das Wort ein." Wer des heimlichen Liedes kundig ist, das das Innen ins Außen trägt, der tiefen, dunklen Weise, die wunderbar die Laute reiht, des heiligen Reigens, der einsame spröde Worte zum Gesang der Fernen verschmilzt, der wird der Gottesmacht voll, „und es ist, als schüfe er Himmel und Erde und alle Welten von neuem". Er findet sein Reich nicht vor wie der Seelenbefreier, er spannt es aus vom Firmament zu den schweigenden Tiefen. Aber auch er wirkt an der Erlösung. „Denn in jedem Zeichen sind Welten und Seelen und Göttliches, und sie steigen auf und binden sich und vereinigen sich miteinander, und danach vereinigen sich die Zeichen und es wird das Wort, und die Worte einen sich in Gott in wahrhafter Einung, da ein Mensch seine Seele in sie geworfen hat, und alle Welten einen sich und steigen auf, und die große Wonne wird geboren." So bereitet der Wirkende die letzte All-Einung vor.

Und wie uns Aboda in Hitlahabut, das Urprinzip des chassidischen Lebens, mündete, so mündet hier

Kawwana in Hitlahabut. Denn Schaffen ist Geschaffenwerden: das Göttliche bewegt und bewältigt uns. Und Geschaffenwerden ist Ekstase: nur wer sich in das Nichts des Absoluten einsenkt, empfängt die formende Hand des Geistes. Dies wird im Gleichnis dargestellt. Es ist keinem Ding der Welt gegeben, in sich umgeschaffen zu werden und in neue Gestalt zu kommen, es komme denn vordem zum Nichts, das ist zur „Gestalt des Dazwischen". Kein Wesen kann auf ihr bestehen, sie ist die Kraft vor der Schöpfung und heißt das Chaos. So ist das Vergehen des Eies zum Küchlein und so der Same, der nicht keimt, ehe er in der Erde aufgegangen und verwest ist. „Und dies wird Weisheit genannt, das heißt: ein Gedanke, der keine Offenbarung hat. Und also ist es, wenn der Mensch will, daß eine neue Schöpfung aus ihm komme, dann muß er mit aller seiner Möglichkeit zur Eigenschaft des Nichts kommen, und dann schafft Gott in ihm eine neue Schöpfung, und er ist wie ein Quell, der nicht versiegt, und wie ein Strom, der nicht aufhört."

So ist zwiefach der Wille der chassidischen Lehre von der Kawwana: daß der Genuß, die Verinnerung des Außen, in Heiligkeit geschehe; daß das Schaffen, die

Veräußerung des Innen, in Heiligkeit geschehe. Durch heiliges Schaffen und heiligen Genuß vollzieht sich die Erlösung der Welt.

Schiflut: Von der Demut

Gott tut nicht zweimal das gleiche Ding, sagt Rabbi Nachman von Bratzlaw.

Einzig und einmalig ist das Seiende. Neu und ungewesen taucht es aus der Flut der Wiederkünfte auf, geschehen und unwiederholbar taucht es in sie zurück. Jegliches erscheint zum anderen Male, aber jegliches gewandelt. Und die Würfe und Stürze, die über den großen Weltgebilden walten, und die Feuer und Wasser, die die Gestalt der Erde bauen, und die Mischungen und Entmischungen, die das Leben der Lebendigen locken, und der Geist des Menschen mit all seinem Versuchen und Vergreifen an der weichen Fülle des Möglichen, sie alle können nicht ein Gleiches schaffen und nicht wiederbringen eines der Dinge, das da besiegelt ist gewesen zu sein.

Die Einmaligkeit ist eine Ewigkeit des Einzelnen. Denn mit seiner Einzigkeit ist er unverlöschbar in das Herz der Allheit eingegraben und liegt im Schoße

des Zeitlosen immerdar als der also und nicht anders Beschaffene.

So ist die Einzigkeit das wesentliche Gut des Menschen, das ihm gegeben ist, es zu entfalten. Und dies eben ist der Sinn der Wiederkehr, daß sich die Einzigkeit in ihr immer mehr reinige und vollkommen werde; und daß in jedem neuen Leben der Wiederkehrende in ungetrübterer und ungestörterer Unvergleichbarkeit stehe. Denn reine Einzigkeit und reine Vollkommenheit sind eines, und wer so ganz und gar einzig geworden ist, daß keine Anderheit mehr Macht über ihn und Ort in ihm hat, der hat die Reise vollbracht und ist erlöst und kehrt in Gott ein.

„Jedermann soll wissen und bedenken, daß er in der Welt einzig ist in seiner Beschaffenheit, und kein ihm Gleicher war je im Leben, denn wäre je ein ihm Gleicher gewesen, dann brauchte er nicht zu sein. Aber in Wahrheit ist jeglicher ein neues Ding in der Welt, und er soll seine Eigenschaft vollkommen machen, denn weil sie nicht vollkommen ist, zögert das Kommen des Messias."

Nur aus seiner eigenen Art, aus keiner fremden kann sich der Strebende vollenden. „Wer die Stufe des Gefährten erfaßt und seine Stufe fahren läßt,

diese und jene wird durch ihn nicht verwirklicht werden. Viele taten wie Rabbi Simon ben Jochai, und es geriet nicht in ihrer Hand, weil sie nicht in dieser Beschaffenheit waren, sondern nur wie er taten, da sie ihn in dieser Beschaffenheit sahen."

Aber wie der Mensch in einsamer Inbrunst Gott sucht und es doch einen hohen Dienst gibt, den nur die Gemeinde vollziehen kann, und wie der Mensch mit dem Tun seines Alltags Ungeheures wirkt, aber nicht allein, sondern der Welt und der Dinge bedarf er zu solchem Tun, so bewährt sich die Einzigkeit des Menschen in seinem Leben mit den anderen. Denn je einziger einer in Wahrheit ist, desto mehr kann er den anderen geben, und desto mehr will er ihnen geben. Und dies eine ist seine Not, daß sein Geben eingeschränkt ist durch den Nehmenden. Denn „der Schenkende ist von seiten der Gnade und der Empfangende ist von seiten des Gerichts. Und so ist es mit jedem Ding. Wie wenn man aus einem großen Gefäß in einen Becher gießt: das Gefäß schüttet sich in Fülle aus, aber der Becher setzt seiner Gabe die Grenze".

Der Einzige schaut Gott und umschlingt ihn. Der Einzige erlöst die gefallenen Welten. Und doch ist der

Einzige kein Ganzes, sondern ein Teil. Und je reiner und vollkommener er ist, desto inniger weiß er es, daß er ein Teil ist, und desto wacher regt sich in ihm die Gemeinschaft der Wesen. Das ist das Mysterium der Demut.

„Der Mensch hat ein Licht über sich, und wenn zwei Menschen einander mit den Seelen begegnen, gesellen sich ihre Lichter zueinander, und aus ihnen geht ein Licht hervor. Und dies wird Zeugung genannt." Allzeugung fühlen wie ein Meer und sich darin wie eine Welle, das ist das Mysterium der Demut.

Nicht das ist Demut, wenn einer „sich übersehr erniedrigt und vergißt, daß der Mensch durch sein Wort und seine Gebärde über alle Welten den überfließenden Segen herabzubringen vermag". Dies wird unreine Demut genannt. „Das größte Böse ist, wenn du vergissest, daß du ein Königssohn bist." In Wahrheit demütig aber ist, wer die anderen wie sich fühlt und sich in den anderen.

Hochmut heißt: sich gegenüberstellen. Nicht wer sich weiß, nur wer sich mit anderen vergleicht, ist der Hochmütige. Kein Mensch kann sich überheben, wenn er auf sich ruht: sind ihm doch alle Himmel offen und alle Welten ergeben; der überhebt sich, der sich dem

andern gegenüber fühlt, sich höher sieht als das allergeringste der Dinge, der mit Elle und Gewichten schaltet und Urteil spricht.

Ein Zaddik sprach: „Wenn heute Messias kommt und sagt: ‚Du bist besser als die anderen', dann sage ich ihm: ‚Du bist nicht Messias'."

Ohne Werk und Wesen lebt die Seele des Hochmütigen, flattert und müht sich und wird nicht gesegnet. Die Gedanken, die nicht das Gedachte, sondern sich und ihren Glanz meinen, sind Schatten. Die Tat, die nicht auf das Ziel, sondern auf die Geltung sinnt, hat nicht Körper, nur Fläche, nicht Bestand, nur Erscheinung. Wer mißt und wägt, wird leer und unwirklich wie Maß und Gewicht. „Wer seiner voll ist, in dem hat Gott keinen Raum."

Von einem Jüngling wird erzählt, der die Abgeschiedenheit auf sich nahm und sich von den Dingen der Welt löste, allein der Lehre und dem Dienste anzuhangen, und saß in der Einsamkeit, fastend von Sabbat zu Sabbat und lernend und betend. Aber in seinem Sinne hatte er über aller Absicht den Stolz seines Tuns, und es strahlte vor seinen Augen, und seine Finger brannten, es auf seine Stirn zu legen wie den Reif des Gesalbten. Und also fiel sein Werk

der „anderen Seite“ anheim, und das Heilige hatte kein Teil daran. Aber immer stärker trieb sich sein Herz auf und fühlte das Sinken nicht, indes die Dämonen mit seinen Taten spielten, und dünkte sich ganz von Gott besessen. Da kam es einst, daß er sich aus sich hinauslehnte und die Dinge ringsum stumm und abgewandt gewahrte, und da ergriff ihn das Erkennen, und er schaute sein Tun, aufgeschichtet zu Füßen eines riesenhaften Götzen, und sich selbst schaute er in schwindelnder Leere, preisgegeben dem Namenlosen. Dies wird erzählt und nicht weiter.

Der Demütige aber hat die „ziehende Kraft“. Alle Zeit, die der Mensch sich über anderen und vor anderen sieht, hat er eine Grenze, „und Gott kann seine Heiligkeit nicht in ihn lassen, da Gott ohne Grenze ist.“ Aber wenn der Mensch in sich ruht wie im Nichts, ist er durch kein anderes begrenzt und ist grenzenlos, und Gott gießt seine Glorie in ihn.

Die Demut, die hier gemeint ist, ist keine gewollte und geübte Tugend. Sie ist nichts als innerliches Sein, Fühlen und Aussagen. Nirgends ist ein Zwang in ihr, nirgends ein Sichbeugen, Sichbeherrschen, Sichbestimmen. Sie ist zwiespaltbar wie eines Kindes Blick und schlicht wie eines Kindes Rede.

Rabbi Jaakob Jizchak von Lublin, der „Seher", hatte einen Widersacher, einen harten und engsüchtigen Gelehrten, der „der eiserne Kopf" genannt wurde. Der bedrängte ihn unaufhörlich mit Fragen, Einwänden und Vorwürfen. Einmal sagte er zu ihm: „Ihr wißt doch selbst, daß Ihr kein Zaddik seid. Warum führt Ihr andere auf Eure Wege und ziehet sie zu Eurer Gemeinde?" Sprach Rabbi Jaakob Jizchak: „Was kann ich tun? Sie laufen mir zu und werden meines Wortes froh und begehren es gar." Darauf jener: „So gebet es am Sabbat allen insgesamt zu wissen, daß Ihr keiner der Erhabenen seid." Dies zu tun, war der Zaddik erbötig, und am nächsten Sabbat sprach er vor den Ohren aller die Worte, die jener ihm befohlen hatte. Da zog in aller Herzen eine tiefe und wundersame Demut ein, und hingen ihm fürder noch eifriger an als bisher. Als er dies dem eisernen Kopf bekanntgab, bedachte sich der und sagte sodann: „Es ist dies der Weg bei euch Chassidim, den Demütigen zu lieben und den Hochmütigen zu meiden. Darum saget ihnen, Ihr seiet der Auserwählten einer, und sie werden sich von Euch kehren." Antwortete der Meister: „Wenn ich auch kein Zaddik bin, so bin ich doch kein Lügner, und wie kann ich wider die Wahrheit reden?"

Der Demütige lebt in jedem Wesen und weiß jedes Wesens Art und Tugend. Weil keiner ihm „der andere" ist, weiß er aus dem inneren Grunde, daß keiner des verhüllten Wertes ermangelt; weiß, daß da kein „Mensch ist, der nicht seine Stunde hätte". Nicht fließen ihm die Farben der Welt ineinander, sondern jede Seele steht in der Herrlichkeit ihres Eigendaseins vor ihm. „In jedem Menschen ist Köstliches, das in keinem anderen ist. Daher soll man jeden ehren nach seinem Verborgenen, das nur er hat und keiner der Gefährten."

Rabbi Wolf von Zbaraz sah an keinem ein Böses und nannte jeden Menschen gerecht. Als zwei einst miteinander stritten und man Wolf gegen den Schuldigen aufzureden versuchte, antwortete er: „Bei mir sind sie beide gleich — und wer kann wagen, sich zwischen zwei Gerechte zu stellen?"

„Gott schaut nicht auf den bösen Teil," sagte ein anderer, „wie dürfte ich es tun?"

Wer in den Wesen lebt nach dem Mysterium der Demut, kann keines verdammen. „Wer über einen Menschen das Urteil spricht, hat es über sich gesprochen." Der Baalschem sagte zu einem Rabbi, der über einen Sündigen eine harte Buße verhängt

hatte: „Du hast noch nie den Sinn der Sünde gefühlt und noch nie den Sinn des gebrochenen Herzens."

Wer sich vom Sünder sondert, geht in der Schuld von dannen. Der Heilige aber vermag an der Sünde eines Menschen als an seiner eigenen zu leiden. So wird uns von Rabbi Sussja dem seligen Gottesnarren, berichtet. Wenn er ein Vergehen erfuhr, war es ihm, als habe er es getan. So kam er einst in eine Herberge und sah auf dem Angesicht des Wirtes die Sünden vieler Jahre wie ein Netzwerk aus versteckten Furchen. Und eine Weile war er still und unbewegt. Aber als er allein in der Stube war, die man ihm gewiesen hatte, fiel der Schauer des Mitlebens auf ihn, und er warf sich zu Boden und schrie auf: „Sussja, Sussja, du Arger, was hast du getan? Ist doch keine Lüge, die dich nicht verlockt hätte, und kein Frevel, den du nicht ausgeschlürft hättest! Sussja, Törichter, Verwirrter, wohin nun mit dir?" Und nannte die Sünden des Wirtes mit Ort und Zeit als seine eigenen und schluchzte. Der Wirt war dem seltsamen Manne nachgeschlichen und stand vor der Tür und hörte seine Rede. Erst faßte ihn eine dumpfe Bestürzung, dann aber leuchteten Reue und Gnade in ihm auf, und er erwachte zu Gott.

Mitleben allein ist Gerechtigkeit. Ein Rabbi hieß im weiten Land der Gerechte, denn er sprach jedem das Urteil nach seinem Tun, nicht mehr und nicht geringer. Vor den kam einmal ein Weib, in irgendeiner Sache seinen Rat zu erfragen. Er aber fuhr sie an: „Eine Buhlerin bist du!" und schüttete sein Wissen um die Heimlichkeiten ihres Lebens in schweren und drohenden Worten über sie aus und hieß sie sich hinwegheben. Da antwortete die Frau und sprach aus der Bedrängnis ihres Herzens: „Der Schöpfer der Welt ist den Bösen langmütig und fordert ihre Schuld nicht in Eile ein und offenbart ihr Geheimnis keiner Kreatur, auf daß sie sich nicht schämen, zu ihm zurückzukehren, und verbirgt ihnen sein Angesicht nicht. Und der Rabbi von Apt sitzt auf seinem Stuhl und kann sich keinen Augenblick lang enthalten, zu offenbaren, was der Schöpfer der Welt bedeckt hat." Seither pflegte der Rabbi zu sagen: „Von je hat mich keiner bezwungen, nur einmal ein Weib."

Mitleben als Erkennen ist Gerechtigkeit. Mitleben als Sein ist Liebe. Denn jenes Gefühl der Nähe zu wenigen und jenes Wollen der Nähe zu wenigen, das unter den Menschen Liebe heißt, ist nichts als Erinnerung aus einem Himmelsleben: „Die im Paradies beieinander

saßen und Nachbarn und Verwandte waren, die sind einander nahe auch in dieser Welt." In Wahrheit aber ist Liebe ein Urweites und Tragendes und ohne alle Wahl und Scheidung hingebreitet zu den Lebendigen. Ein Zaddik sprach: „Wie könnt ihr von mir sagen, ich sei ein Führer des Zeitalters, da ich noch in mir die Liebe zu den Nahen und zu meinem Samen stärker fühle als zu allen Menschensöhnen?" Daß sich diese Anschauung auch auf die Tiere erstreckt, sagen die Erzählungen von Rabbi Wolf, der nie ein Pferd anzuschreien vermochte, von Rabbi Mosche Leib, der die vernachlässigten Kälber auf den Märkten tränkte, von Rabbi Sussja, der keinen Käfig sehen konnte „und die Unseligkeit der Vögel und ihr Bangen nach dem Fluge in der Luft der Welt, gemäß ihrer Natur, freie Wanderer zu sein", ohne ihn zu öffnen, und die Schläge des Besitzers mit lächelnder Freude wie einen kostbaren Lohn empfing. Aber nicht nur die Wesen, denen der kurze Blick der Menge den Namen der Lebendigen zuspricht, gehören der Liebe des Liebenden zu: „Dir ist kein Ding in der Welt, in dem nicht Leben wäre, und von seinem Leben hat jedes die Gestalt, in der es vor deinen Augen steht. Und siehe, dieses Leben ist das Leben Gottes."

So ist es gemeint: die Liebe zu den Lebendigen ist die Liebe zu Gott, und sie ist höher als irgendein Dienst. Ein Meister fragte einen Schüler: „Du weißt, daß nicht zwei Kräfte zur gleichen Zeit im Menschensinn Fassung haben. Wenn du dich nun am Morgen von deinem Lager hebst und zwei Wege sind vor dir: Liebe zu Gott und Liebe zu den Menschen, welcher ist der erste?" Jener antwortete: „Ich weiß es nicht." Da sprach der Meister: „Sieh, es steht geschrieben in dem Gebetbuche, das in den Händen des Volkes ist: ‚Ehe du betest, sage das Wort: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst'. Meinst du, das hätten die Ehrwürdigen ohne Absicht befohlen? Wenn einer dir sagt, er trage Liebe zu Gott und trage nicht Liebe zu den Lebendigen, Falsches redet er und Unmögliches gibt er vor zu besitzen."

Darum ist, wo einer sich von Gott entfernt, die Liebe eines Menschen das einzige Heil. Als ein Vater dem Baalschem klagte: „Mein Sohn ist von Gott abgewichen — was soll ich tun?", erwiderte er: „Ihn mehr lieben."

Eines der chassidischen Grundworte ist dieses: mehr lieben. Seine Wurzeln graben sich tief ein und

strecken sich weit hin. Der mag die Kategorie Judentum neu verstehen lernen, der es verstanden hat. Es ist eine große Bewegung darin, die sich in unterirdischer Historie verwirklicht und inniger noch in zeitloser Weisheit und am innigsten wohl in einem Traum, den zu träumen und zu tragen allerorten und allezeit junge Menschen erstehen und sterben.

Eine große Bewegung, und doch wieder nur ein verlorener Klang. Es ist ein verlorener Klang, wenn irgendwo — in jener dunkeln, fensterlosen Stube — und irgendwann — in jenen Tagen ohne Kraft der Botschaft — die Lippen eines namenlosen, dauerlosen Menschen, des Zaddiks Rabbi Rafael, diese Worte bilden: „Wenn ein Mensch sieht, daß sein Gefährte ihn haßt, soll er ihn *mehr* lieben. Denn die Gemeinschaft der Lebendigen ist der Wagen der Gottesglorie, und wo ein Riß im Wagen ist, muß man ihn füllen, und wo der Liebe wenig ist, daß die Fügung sich löst, muß man Liebe mehren an *seiner* Seite, den Mangel zu zwingen."

Dieser Rabbi Rafael rief einst vor einer Fahrt einem Schüler zu, er solle sich zu ihm in den Wagen setzen. Darauf jener: „Ich fürchte, ich könnte es Euch eng machen." Und er mit erhobener Stimme: „So

wollen wir einander mehr lieben: dann wird uns weit sein."

Sie sollen hier stehen als Zeugen, das Sinnbild und die Wirklichkeit, verschieden und eines, untrennbar, der Wagen der Schechina und der Wagen der Freunde.

Es ist die Liebe ein Wesen, das in einem Reiche lebt, größer als das Reich der Einzelnen, und aus einem Wissen redet, tiefer als das Wissen des Einzelnen. Sie ist in Wahrheit *zwischen* den Kreaturen, das heißt: sie ist in Gott. Leben durch Leben gedeckt und gebürgt, Leben sich gießend in Leben, so schaut ihr die Seele der Welt. Wessen das eine ermangelt, des wird das andere ihm entgegenschwellen. Wenn eines zu wenig liebt, wird das andere mehr lieben.

Die Dinge helfen einander. Helfen aber ist: selbst in einem gesammelten Willen das Seine aus sich selbst tun. Wie der, der mehr liebt, dem anderen nicht Liebe predigt, sondern selbst liebt und sich also gewissermaßen nicht um ihn kümmert, so kümmert sich der Helfende gewissermaßen nicht um den anderen, sondern tut das Seine aus sich selbst im Gedanken der Hilfe. Das bedeutet: das Eigentliche, was zwischen den Wesen geschieht, geschieht nicht durch

ihren Verkehr, sondern durch eines jeden scheinbar einsames, scheinbar unbekümmertes, scheinbar brückenloses Tun aus sich selbst. Dies wird im Gleichnis gesagt: „Wenn ein Mensch singt und kann die Stimme nicht erheben, und einer kommt ihm zu helfen und hebt an zu singen, dann kann auch jener wieder die Stimme erheben. Und das ist das Geheimnis der Verbindung."

Es gibt aber noch eine andere Hilfe, eine weite und wissende, vom Leid der Welten geboren, von ihrem Blute genährt. Wer der ringenden Ewigkeit hilft, hat jedem Leben geholfen. Auch davon redet ein stilles Geheimnis. Drei Männer saßen einst im Kerker, an einem Orte schwerer Finsternis. Von diesen Männern waren zwei weise, der dritte war ein Tor. Es wurden ihnen aber täglich andere Speisen und anderes Gerät zum Essen gebracht, und das Dunkel und die Not hatten den Narren also verwirrt, daß er nicht mehr wußte, wie er die verschiedenen Geräte gebrauchen solle, die Speisen zum Munde zu bringen, und stumpf und ratlos dasaß, ohne zu essen und zu trinken, bis es der eine der beiden Weisen merkte und ihn unterwies. Am nächsten Tag aber wußte er das neue Gerät wieder nicht zu führen, und

wieder mußte der Gefährte ihm beistehen. Und so ging es seither Tag für Tag. Der andere Weise aber saß und schwieg und achtete keines anderen Dinges als seiner Gedanken. Einmal fragte ihn jener: „Warum sitzest du für dich und schweigst und hilfst mir nicht, den Toren zu belehren?" Antwortete er: „Du mühst dich stetig aufs neue und kommst zu keinem Ende, denn morgen wandelt sich das Gerät, und du mußt wieder beginnen. Ich aber sitze und sinne, wie ich in die Wand eine Öffnung bohren mag, daß das Licht der Sonne hineinstrahle und er alles sehe."

Es ist aber all dies nicht etwa so zu verstehen, als gälte das einfache Einanderhelfen nicht im Lichte der Lehre. Vielmehr ist dieses einfache Einanderhelfen keine Aufgabe, sondern das Selbstverständliche und die Wirklichkeit, auf die das Zusammenleben der Chassidim gegründet ist und über der sich die höheren Gestalten der Hilfe aufbauen. Die Hilfe ist keine Tugend, sondern eine Ader des Daseins. Das ist der neue Sinn des alten jüdischen Wortes, das Wohltun rette vom Tode. Nur eins wird geboten und gefordert: daß der Helfende sich nicht auf die anderen besinne, die mithelfen können, auf Gott und die Menschen, und nicht vermeine, eine Teilkraft zu sein,

die nur beizutragen habe, sondern daß jeder als Ganzheit antworte und einstehe. So pflegte Rabbi Mosche Leib zu sagen: „Es gibt keine Eigenschaft, die nicht eine Erhebung hätte. Und auch die Gottesleugnung hat eine Erhebung. Denn wenn einer zu dir kommt und von dir Hilfe fordert, sollst du nicht ein weniges tun und dann ein Frommer sein und zu ihm sagen: ‚Habe Vertrauen und wirf deine Not auf Gott‘, sondern da sollst du handeln, als sei kein anderer, der ihm helfen könnte, nur du allein."

Und noch eines wird geboten und gefordert, und dieses eine ist wieder nichts als ein Ausdruck des Mysteriums der Schiflut: helfen nicht aus Mitleid, das heißt aus einem scharfen, raschen Schmerz, den man bannen will, sondern aus Liebe, das heißt aus Mitleben. Der Mitleidige lebt nicht das Leid des Leidenden mit, er trägt es nicht im Herzen, wie man das Leben eines Baumes trägt mit allem Saugen und Treiben und mit dem Traum der Wurzeln und dem Begehren des Stammes und den tausend Fahrten der Zweige, oder wie man das Leben eines Tieres trägt, mit allem Gleiten und Strecken und Greifen und allem Glück der Sehnen und Gelenke und der dumpfen Spannung des Gehirnes; er trägt dieses

sonderliche Wesen, das Leid des andern, nicht im Herzen, sondern er empfängt von dieses Leides äußerlichster Gebärde einen scharfen, raschen Schmerz, dem Urschmerz des Leidenden abgrundweit unähnlich, und so wird er bewegt. Es soll aber der Helfende mitleben, und nur Hilfe aus Mitleben besteht vor den Augen der Seele. So wird von einem Zaddik erzählt, der, wenn ein Armer sein Mitleid erregte, erst ihn mit aller Notdurft versorgte, dann aber, da er in sich verspürte, daß die Wunde des Mitleids geheilt war, sich mit großer, ruhevoll hingegebener Liebe in das Leben und Bedürfen des andern versenkte, es in sich als sein eigenes Leben und Bedürfen faßte und in Wahrheit zu helfen begann.

Lieben heißt: das Bedürfen des andern als sein eigenes fühlen und dennoch auch der eigenen Fülle gewahr werden, sie helfend auszuteilen. Rabbi Mosche Leib erzählte: „Ich habe die Liebe von einem Dorfmann gelernt. Der saß mit anderen Bauern beisammen, und als sein Herz lebhaft war vom Weine, sprach er zu einem: ‚Liebst du mich oder nicht?‘ Und er antwortete ihm: ‚Ich liebe dich gar sehr.‘ Sprach jener: ‚Du sagst, ich liebe dich, weißt du denn, was mir fehlt? Liebtest du mich in Wahrheit, du

würdest es wissen.' Da schwieg der andere und vermochte kein Wort zu sagen. Ich aber verstand: das ist die Liebe zu den Menschen, zu fühlen ihr Bedürfen und zu tragen ihr Leid."

Wer solcherweise miterlebt, der verwirklicht mit seinem Tun die Wahrheit, daß alle Seelen eine sind, denn jede ist ein Funken aus der Seele des Urmenschen, und sie ist ganz in ihnen allen. Und weil er die Einheit der Seelen mit seinem Tun verwirklicht, kann von keiner ihm ein Übel nahen. Denn wenn einer ihm Böses tut, sieht er es, als habe eine närrische Hand die Genossin geschlagen und habe nicht bedacht, daß sie eins sind und dieser Schmerz ihr Schmerz und daß das Herz, das ihn erfährt, eben das ist, das ihr eignes Leben trägt. Wie sollte er darob trauern oder gar zürnen oder gar auf Vergeltung sinnen? „Wenn ein Mensch sich einmal im Irren einen Schlag versetzt, wird er nun einen Stock nehmen und die Hand schlagen, die ihn geschlagen hat? Es geschah ja aus mangelndem Wissen, und wie sollte er seinen Schmerz noch mehren wollen?"

So lebt der Demütige, der der Gerechte und der Liebende und der Helfer ist: vermischt mit allen und allen unberührbar, der Vielheit ergeben und gesam-

melt in seiner Einzigkeit; vollziehend auf den Fels-
kuppen der Einsamkeit den Bund mit dem Unend-
lichen und im Tale des quellenden Lebens den Bund
mit den Irdischen, blühend aus tiefem Gelübde und
allem Willen der Wollenden entzogen. Er weiß, daß
alles in Gott ist, und grüßt die Boten wie vertraute
Freunde. Ihn schreckt nicht das Vorher und Nachher,
nicht das Oben und Unten, nicht das Diesseits und
Jenseits. Er ist zu Hause und kann nie verstoßen
werden. Die Erde kann nicht umhin, seine Wiege,
und der Himmel kann nicht umhin, sein Spiegel und
sein Echo zu sein.

Inhalt

Gedruckt im Frühjahr 1921 bei E. Haberland in Leipzig









